في
العقيدة وعلم الكلام

وبذيله مقالة رائعة

اهل السنة والجماعة

معرفتهم، ووسطيتهم،
ودورهم الممتاز عبر الازمنة

كلاهما

للشيخ محمد سجاد الحجابي حفظه الله تعالى

استاد علم الكلام و شيخ الحديث بجامعه انوار القرآن والعلوم نرشک، مردان

علم الكلام واهميته
تاريخ الفرق الباطلة
الامام ابو حنيفة و علم الكلام
اثبات وجود الباري تعالى
المعيّة الذّاتية و المعيّة العلميّة
صفات الباري تعالى
مسئلة "استوىٰ على العرش"

قام بجمعها:

جواد علی شاه حقانی

مدرّس بمعهد الامام أبي حنيفة رحمه الله دوبیان صوابی

اہم وضاحت..................

جس طرح اللہ تعالٰی کی ذات کامل ہے، ہر قسم کے نقائص، مشابہت اور کیفیات سے منزہ اور بالا و برتر ہے، اسی طرح اللہ تعالٰی کی صفات بھی مخلوق کے افعال اور حرکات و سکنات سے پاک و بے نظیر ہیں ۔اور یہ مباحث ہی رئیس العلوم علم کلام کا بنیادی اور اساسی موضوع ہیں ۔ان مباحث میں افراط و تفریط اور سلف (اشاعرہ وماتریدیہ) کے نہج سے ہٹ کر غور وخوض کرنا جہالت اور گمراہی ہے، اور اعتدال کے ساتھ سلف وصالحین کا دامن پکڑ کر چلنا صراط مستقیم ہے۔

اسی بنیاد پر عصر حاضر کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے استاد محترم محقق فن کلام حضرت مولانا محمد سجاد الحجابی صاحب مدظلہ نے مردان شہر میں علم کلام کے موضوع پر چھ روزہ دورہ رکھا، جس میں حضرت مدظلہ نے علم کلام کا نچوڑ اور لب لباب بیان کرتے ہوئے مسئلہ صفات میں اہل سنت کا مسلک نہایت سلیس انداز میں طالبان علوم کلام کے سامنے بیان فرمایا۔ بندہ اس دورے میں اول تا آخر شریک رہا ،اور اس دورے کا کافی حصہ سن کر قلم بند کر کے نظر قرطاس کر دیا۔

علاوہ ازیں اس کے بعد اس سلسلے میں کئی دورے ہوئے، جس میں استاد محترم نے مفید علمی اور جدید مباحث پڑھائے ہیں، ان مباحث کا اضافہ بھی حضرت الاستاد کی اجازت سے زیر نظر محاضرات میں درج کیا گیا ہے، اور یہ سلسلہ تاحال جاری ہے۔

اللہ تعالٰی استاد محترم کے عنایات وشفقات کو ہمارے سروں پر تادیر قائم ودائم رکھے۔آمین

خواستگار............جواد علی شاہ

فہرست مضامین

پہلا محاضرہ

مباحث

⇐ علم کلام کی اہمیت
⇐ علم کلام کی تعریف
⇐ مومن متکلم، عام مومن اور مومن مقلد کی بحث
⇐ علم کلام کا موضوع
⇐ علم کلام سیکھنے سے متعلق چند شبہات کا ازالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علم کلام کی اہمیت

الحمد لله الواجب وجوده و بقاؤه ، الممتنع تغيره و فناؤه ، العظيم قدره و استعلاؤه ، العميم نعماؤه و آلاؤه ، الدالة على وحدانيته أرضه و سماؤه ، المتعالية عن شوائب التشبيه و التعطيل صفاته و أسماؤه ، فاستواه قهره و استيلاؤه ، و نزوله بَرّه و عطاه ، و مجيئه حكمه و قضاؤه و وجهه وجوده أو جوده و حباؤه ، و عينه حفظه، و عونه اجتباؤه ، و ضحكه عفوه أو إذنه و ارتضاؤه ، و يده إنعامه و إكرامه و اصطفاؤه ، ولا يجري في الدارين من أفعاله إلا ما يريده و يشاؤه ، العظمة إزاره ، والكبرياء ردآؤه.

أحمده على جزيل نعمه ، و جميل كرمه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله ، أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، صلى الله عليه و على آله و أصحابه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد:

فقد قال الله تعالیٰ: {قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا احد} ، و قال الله تبارک و تعالى: {ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير} ، و قال تبارک و تعالى: {لا تأخذه سنة و لا نوم} ، و قال تبارک و تعالى: { لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا} ، و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {كان الله و لم يكن شئ غيره } ، و فی رواية أخرى: { كان الله و لم يكن قبله} وفی رواية : {كان الله قبل كل شيئ }أو كما قال عليه الصلاة و السلام ألف ألف مرة و بعدد كل ذرة“

کسی علم کا شرف کبھی اس علم کے "موضوع" کی وجہ سے ہوتا ہے، کبھی اس کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی شرف وفضل کا دار و مدار دلائل و براہین کی قوت پر ہوتا ہے۔

علم کلام میں شرف وفضل کی یہ تمام وجوہات علی وجہ الاتم موجود ہیں، کیونکہ علم کلام کا موضوع؛اللہ کی ذات وصفات کی معرفت ہے اور اس موضوع کا تمام موضوعات سے اشرف واہم ہونا ظاہر ہے کیونکہ بندہ ہونے کے ناطے ہر انسان کا اولین فرض ذات خداوندی کی معرفت ہے۔

ضرورت وحاجت کے اعتبار سے بھی علم کلام دوسرے علوم پر فوقیت رکھتا ہے۔ تفصیل اس کی یوں ہے کہ کسی علم کی ضرورت وحاجت یا دین کے اعتبار سے ہوتی ہے یا دنیا کے اعتبار سے، علم کلام کو اگر دین کے اعتبار سے لیا جائے تو اس کی معرفت نہایت اہم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی معرفت انسان کو فرشتوں کے ساتھ ملحق کر دیتی ہے اور ثواب عظیم کا مستحق بناتی ہے جبکہ اس سے جہالت انسان کو شیاطین کے زمرے میں داخل کر کے عذاب الیم کا مستحق بناتی ہے۔اور جہاں تک دنیاوی اعتبار سے علم کلام کی اہمیت کا تعلق ہے تو تجربہ اس کا شاہد ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان اور حشر ونشر کا عقیدہ دنیاوی نظام کی درستگی میں ایک عجیب تاثیر رکھتا ہے،اس کی وجہ سے لوٹ کھسوٹ اور قتل وغارت کے دروازے بند ہو جاتے ہیں،دوسروں کے حقوق کی حفاظت اور جان ومال کی رعایت جیسے ثمرات اس پر مرتب ہوتے ہیں۔

اسی طرح قوت دلیل کے اعتبار سے بھی اگر دیکھا جائے تو علم کلام تمام علوم میں سرفہرست نظر آئے گا کیونکہ اس علم کا اصول یہ ہے کہ اس کے دلائل مرکبات یقینیہ سے ترتیب یقینی کے ساتھ مرتب ہوں گے اور یہ قوت وشدت کی انتہاء ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ علم شرف وفضل کی تمام جہات کا جامع ہے،اس وجہ سے علماء نے اس علم کو "رئیس العلوم" کہا ہے،اور جب رئیس العلوم ہے تو پھر یہ زیادہ محتاج ہے اس بات کا کہ اس کو شوق سے سیکھا جائے۔ لیکن یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ نفس الامر میں دوسرے علوم کی بنسبت اس کی طرف توجہ اور دھیان بہت کم ہے،درسِ نظامی کے پورے آٹھ سالوں میں علم کلام کی ایک کتاب" شرح عقائد" پڑھائی جاتی ہے اور وہ بھی عموماً ایسے استاد کے پاس ہوتی ہے جس کا نہ تو علم کلام کے ساتھ واسطہ ہوتا ہے اور نہ اس کے مباحث سے کماحقہ واقف ہوتا ہے، نتیجہ یہ کہ پھر وہ علامہ تفتازانیؒ جیسی عبقری شخصیت کو سب وشتم کا نشانہ بناتا ہے کہ اس نے علم کلام میں فلسفہ کو داخل کیا ہے، فلسفے کا عقیدے کے ساتھ کیا تعلق؟!! لہٰذا اس کو نہیں پڑھنا چاہیے بلکہ اصل عقائد تو عذاب قبر سے شروع ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ نتیجہ یہ کہ جب استاد کا یہ حال ہو گا تو شاگرد بھی یقیناً ویسے ہی ہوں گے۔ چنانچہ

مشاہدہ ہے کہ ہمارے طلبہ بلکہ فارغ التحصیل علماء کو بھی اللہ تعالٰی کی ذات وصفات کے مباحث کے ابجد سے بھی آگاہی نہیں ہوتی۔اور نہ ہی وہ اس کی اہمیت اور کمی کو محسوس کرتے ہیں۔

اسی ضرورت کی بناپر یہ مختصر دورہ رکھا گیا، جس میں موضوع بحث اور محور "ذات باری تعالی اور صفات باری تعالی" ہوں گی، لیکن اس سے قبل متقدمین کے اقوال کی روشنی میں علم کلام کی اہمیت بیان کی جائے گی اور ساتھ ساتھ اہل سنت والجماعت کا تعارف کہ اس سے کون مراد ہیں ؟اور اس بارے میں آج کل جس دجل و تلبیس سے کام لیا جارہا ہے اس کی بھی وضاحت کی جائے گی ۔غرض یہ کہ اس دورہ میں جن مسائل کو چھیڑا جارہاہے وہ آج کل کے معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہیں ۔اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگرآپ یورپ اور ان جیسے ممالک میں جائیں اور آپ کا واسطہ مستشرقین (یہود و نصاری) کے ساتھ پڑ جائے تو آپ جان لیں گے کہ وہ ان علوم کو باقاعدہ سیکھتے ہیں اور ان کے ہاں علم کلام مضبوط علوم میں سے ہے۔

کیا علم کلام بدعت ہے ؟

آج کل کے فتنوں میں سے ایک فتنہ یہ ہے کہ جگہ بہ جگہ علم کلام کی سخت ترین مخالفت کی جاتی ہے، چنانچہ جب اہل بدعات کے ساتھ آپ کا واسطہ پڑ جائے اور ان کے سامنے علم کلام کی روشنی میں قرآن وسنت سے دلائل پیش کریں تو وہ فوراً آپ پر بدعتی کا ہونے کا فتوی چسپاں کردیں گے کہ آپ نے منطق اور فلسفہ چھیڑا، لہذا ہم آپ سے بحث نہیں کرتے۔اور وجہ ظاہر ہے کہ علم کلام ان اہل بدعات اور مخالفین کے شہ رگ پر انگلیاں رکھنے کے مترادف ہے،اور ان کے خود ساختہ نظریات کی تردید کرنے والا ہے۔یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اسلام اور اہل سنت کے اہم مخالف فرقے علم کلام کے سخت مخالف رہے ہیں، بالخصوص مجسمہ اور مشبہہ جو متقدمین کے اقوال (جن کی توجیہات ہوچکی ہیں) کے سیاق وسباق کو قطع وبرید کرکے پیش کرتے تھے کہ سلف نے علم کلام سیکھنے کو بدعت لکھاہے،اس لئے اس علم کو نہیں سیکھنا چاہیئے۔یہاں تک کہ بعض اہل بدعات نے کئی کئی جلدوں میں علم کلام کی مخالفت میں کتابیں لکھی ہیں کہ اس کا سیکھنا بدعت اور حرام ہے۔چنانچہ ایک مشہور حنبلی عالم جس کا نام "ابو اسمعیل عبد اللہ بن محمد الھروی"[1] ہے جو کہ عقیدۃ مجسم ہے انہوں نے پانچ جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے **"ذم الکلام وأهله"** اور

[1] قال فیه بعض العلماء:أنه رجل مشبه مجسم متصوف اشتغل بالحدیث ولیس له فیه باع کبیر ....کان یکفر الاشعریة ویقول إن ذبائحهم لاتحل،ومن العجیب أنه جمع بین التصوف والتجسیم الذی ابتلی به بعض الحنابلة، رماه ابن تیمیة بانه اتحادی وهو کذلک وله ابیات مذکورة فی شرح الطحاویة تدل علی أنه حلولی اتحادی....۔یعنی یہ آدمی دراصل مشبہ، مجسم اور جاہل قسم کا صوفی تھا، علم الحدیث حاصل کیا لیکن اس میں بھی اتنی مہارت نہ تھی۔۔۔یہ آدمی اشاعرہ کی تکفیر کیا کرتا تھا اور مزید بغض میں یہاں تک کہتا کہ ان (اشاعرہ) کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہے،ابن تیمیہؒ نے اس کے متعلق فرمایا: یہ آدمی حلولی

اس میں اول تاآخر علم کلام کی مخالفت کی ہے اور اہل سنت والجماعۃ میں علم کلام کے جتنے ماہرین اور محققین گزرے ہیں ان کو نشانہ تنقید بنایاہے۔

لیکن حقیقت ان ساری باتوں کے خلاف ہے،اس لئے کہ علم کلام ہی وہ علم ہے جس کے سیکھنے اور اس میں غور وخوض کرنے سے خشیت باری تعالیٰ بڑھتی ہے۔چنانچہ حجۃ الاسلام قاسم العلوم والخیرات حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے اپنے مکتوبات "فرائد قاسمی" میں اپنے ایک شاگرد کواس آیت {إنما يخشى الله من عباده العلمٰؤا} کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے علماءاللہ تعالیٰ سے ڈرتے ہیں تواس ڈراور خشیت کا نکتہ یہ ہے کہ علماء چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے علم سے آراستہ ہوتے ہیں اور ان میں جتنا غور وخوض کیاجائے تواتنی ہی خوف وخشیت بڑھتی جاتی ہے،تومعلوم ہوا کہ خشیت کا نکتہ علم کلام ہے،اور آیت میں در حقیقت اللہ تعالیٰ نے علم کلام کی تعریف فرمائی ہے۔

علم کلام رئیس العلوم ہے:

عبد العزیز فرہاریؒ[2] نے نبراس میں لکھاہے:کہ علوم کی دو قسمیں ہیں:(1)علوم آلیہ:مثلامنطق صرف،نحو وغیرہ (2)علوم عالیہ اور یہ چھ قسم پر ہیں: 1:علم التفسیر 2:علم الحدیث 3: اصول الفقہ 4: الفقہ 5:التصوف 6:علم الکلام۔

لیکن ان تمام علوم میں سے رئیس "علم الکلام" ہے۔اس لئے کہ ان علوم میں سے آپ جس کو بھی اٹھائیں گے تو علم کلام کا کچھ نہ کچھ دخل اس میں ضرور ہوگا۔مثلا"علم التفسیر" ہے تو اس میں توحید باری تعالیٰ، وجود باری تعالیٰ،اسی طرح

=ہے،مزید اس آدمی کے عقیدہ طحاویہ کے متعلق جواشعار ہیں اس سے بھی اندازہ ہوجاتاہے کہ یہ شخص حلولی اتحادی تھا۔(أنظر هامش فتح المعين بنقد كتاب الاربعين للشيخ عبد الله بن صديق الغماريٍ, ص:۱۱)

[2])مولاناعبدالعزیز فرہاریؒ ملتان کے قریب کوٹ ادو کے علاقے میں پیداہوئے،تقریبادوسوعلوم پر دسترس حاصل تھی ۔مولانا شمس الحق افغانیؒ نے لکھاہے کہ اگر یہ شخصیت ہندوستان میں پیداہوتے توشاہ ولی اللہؒ سے بڑھ کر ہوتے۔

مولاناموسی خان روحانی بازیؒ نے لکھاہے کہ عبدالعزیز فرہاریؒ اور عبدالحئ لکھنویؒ ایک ہی زمانے میں گزرے ہیں،البتہ عبدالحئ لکھنویؒ کی شہرت اس وجہ سے بڑھ گئی کہ ان کی کتابیں چھپ کر منظر عام پر آگئیں،اس کے بر خلاف عبدالعزیز فرہاریؒ چونکہ شیعوں کے علاقے میں رہ رہے تھے،اور کسی معتبر شخصیت نے معاونت بھی نہیں کی،توان کی اکثر تصانیف قلمی رہ کر ضائع ہوگئیں۔مزید لکھتے ہیں اگر کوئی اس بات پر قسم اُٹھائے کہ جب سے اللہ تعالیٰ نے ارض پنجاب کو وجود بخشاہے تواس میں عبد العزیز فرہاریؒ جیسی شخصیت پیدا نہیں ہوئی،تو وہ اپنے قسم میں بری ہوگا۔واضح رہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؒ کو صغر سنی میں کمال شہرت عطافرمائی تھی،جو معاصرین میں سے بعض کو ہضم نہیں ہوئی،اور بنابر حسد آپؒ پر تیس یابتیس سال کی عمر میں سحر کر دیا گیا،جس کی وجہ سے آپؒ کی موت واقع ہوئی۔اور ملتان کے ایک چھوٹے گاؤں فرہار میں مدفون ہوئے۔رحمه الله رحمة واسعة سابغة۔(بغية الكامل السامی شرح المحصول والحاصل للجامی)

آپ ﷺ کی رسالت معجزات سے ثابت کرنا، مسئلہ ختم نبوت، اجساد کا حشر وغیرہ کے مباحث علم کلام کے بغیر حل نہیں ہوسکتیں۔

اسی طرح "احادیث مبارکہ "میں بعض احادیث ایسی ہیں جو عقیدہ اور صفات متشابہات کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں، اگر ان کے ظاہر پر عمل کیا جائے تو آدمی "تجسیم و تشبیہ" کے گڑھے میں جا گرتا ہے، تو علم کلام کے ذریعے ایسی احادیث کو حل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ہمارے اسلاف نے مختلف کتابیں لکھی ہیں: مثلاً امام ابو الفرج ابن الجوزیؒ نے **"دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه"** لکھی ہے، اس میں تقریباً ساٹھ "احادیث الصفات" ذکر کی ہیں، اور پھر ان کا حل علم کلام کی روشنی میں کیا ہے۔ اسی طرح امام رازیؒ نے **"أساس التقديس"** لکھی ہے۔ (اور یہ اتنی بہترین کتاب ہے کہ علامہ زاہد کوثریؒ نے لکھا ہے کہ: **"ينبغي أن يكتب بماء الذهب"** یعنی یہ کتاب اس لائق ہے کہ آبِ زر پر لکھی جائے۔) اسی طرح بدر الدین ابن جماعہؒ جو علامہ ذہبیؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے اساتذہ میں سے ہیں انہوں نے **"إيضاح الدليل بقطع حجج أهل التعطيل"** لکھی ہے۔

اسی طرح "علم فقہ" کی طرف نظر کریں تو اس میں بھی علم کلام کا بہت بڑا دخل ہے، اس لئے اگر کوئی سائل اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے متعلق پوچھے، اور مفتی "علم کلام" کا ماہر ہو تو صحیح اور تسلی بخش جواب دے گا ورنہ لاجواب ہوگا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء متقدمین کے اکثر فتاوی جات کتاب العقائد سے شروع ہوئے ہیں۔

اس کے بعد "اصول فقہ" کے میدان میں آئیں تو اس میں بھی علم کلام کا ایک مثبت کردار ہے، اس لئے کہ اصول فقہ میں جتنی بھی کتب لکھی گئیں ہیں، مثلاً: "اصول" فخر الاسلام بزدویؒ کی، **"المحصول"** امام رازیؒ کی، **"المختصر"** ابن حاجبؒ کی **"مسلم الثبوت"** محب اللہ بہاریؒ کی۔ ان سب کتابوں کے سطر سطر میں علم کلام کے مباحث موجود ہیں، تو معلوم ہوا کہ اصول فقہ بھی علم کلام سے مستغنی نہیں ہے۔

باقی رہ گیا "علم تصوف" تو اس میں بھی علم کلام کا اہم کردار ہے، وہ اس طرح کہ علم التصوف میں جتنی کتب لکھی گئیں ہیں ان میں باقاعدہ "علم کلام" کا ذکر ہے، مثلاً امام غزالیؒ کی "**إحياء علوم الدين**" جو تصوف کے اصولوں پر مبنی ہے، اس کی ابتداء کتاب العقائد سے ہے[3] جس میں علم کلام کے اہم مباحث الٰہیات، نبوات، سمعیات کو ذکر کیا ہے۔ اسی طرح **"الرسالة القشيرية"** جو علم تصوف کی مسلم کتاب ہے اس کی ابتداء بھی عقائد سے ہوئی ہے۔ اسی طرح مکتوبات شیخ احمد سرہندیؒ جس کے ہر دوسرے تیسرے خط میں علم کلام کے مباحث موجود ہیں۔ اسکے علاوہ امام کلاباذیؒ نے **"التعرف في أصول التصوف"** لکھی

[3] اسی کتاب العقائد کی ایک شرح امام احمد زروقؒ نے لکھی ہے جو آج کل مستقل رسالے کی شکل میں چھپ چکی ہے۔

ہے اس کی ابتداء بھی کتاب العقائد سے ہے۔ غرض "علم کلام "کا علم تصوف میں بڑا دخل ہے۔ اسی وجہ سے جو صوفی علم کلام سے جاہل اور ناواقف ہو تو علماء نے لکھا ہے کہ اس کو اس مسند سے اتارو، وہ اس قابل نہیں کہ اس مسند پر بیٹھے۔ لہٰذا صوفیاء کے لئے علم کلام کا جاننا انتہائی ضروری ہے۔ بہر حال ان پانچوں علوم میں علم کلام کا کچھ نہ کچھ دخل ہے اس لئے اس کو "رئیس العلوم "کہتے ہیں۔

علم کلام کی تعریف اور قیود کے فوائد :

علامہ سید شریف جرجانیؒ نے "شرح المواقف" میں علم کلام کی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

" هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج و دفع الشبه"([4])

یعنی "علم کلام" وہ علم ہے کہ جب بندہ اس کو حاصل کرے تو وہ اس قادر ہو جاتا ہے کہ اس کی مدد سے عقائد دینیہ کا اثبات علی الغیر کر سکے، اور اپنے عقیدے پر دلائل لانے کے ساتھ اس پر وارد ہونے والے شکوک و شبہات کا دفعیہ بھی کر سکے۔

تعریف میں هو علم سے کیا مراد ہے؟ تو اس بارے میں چار اقوال ہیں۔ کہ علم سے مراد یا تو صرف تصورات ہیں، یا صرف تصدیقات، چاہے یقینیہ ہوں یا غیر یقینیہ، اور یا تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں اور چوتھا قول (جو کہ راجح ہے) یہ ہے کہ علم سے مراد صرف تصدیقات یقینیہ ہیں۔

آپ لوگوں نے سلم وغیرہ میں پڑھا ہوگا کہ تصدیق کی چار قسمیں ہیں۔ ظن، جہل مرکب، تقلید اور یقین، لیکن ان میں تصدیق یقینی سب سے اعلی ہے، اور علم کلام کی اصطلاح میں عام طور جب لفظ علم آجائے تو اس سے مراد یہی "تصدیق یقینی" ہوتا ہے کیونکہ یہ قطعی ہے، ([5]) اور عقیدہ کے باب میں قطعیات قابل قبول ہوتی ہیں، باقی "ظنیات"، تو عقیدہ میں یہ کار آمد

---

[4] المواقف (1/ 31) : دار الجيل – بيروت لعضد الدين الإيجي ,والشرح القيم عليه للشيخ الجرجاني.

([5]) تصدیق یقینی کی تعریف: "هو إعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع" "اعتقاد" کے ذریعے تصور (شک) خارج ہوا، "جازم" کے ذریعے ظن غالب خارج ہوا اس لئے کہ ظن میں جزم نہیں ہوتا، "ثابت" کے ذریعے تقلید نکل گئی اس لئے کہ اس میں تثبت نہیں ہوتا، اور "مطابق للواقع" کی قید سے جہل مرکب نکل گیا۔

ایمان مقلد کا مسئلہ :

اس ضمن میں ایک اہم مسئلہ ذکر کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ مومن مقلد کا کیا حکم ہے؟ اور اس کا ایمان معتبر ہے یا نہیں؟ اس بحث کو سمجھنے کے لیے تین صورتیں ذہن نشین کرالیں۔ اور ہر صورت میں تعریف مختلف ہوگی۔

1: پہلی صورت میں وہ آدمی داخل ہے جس کو اپنے عقیدے پر دلیل تفصیلی اور اجمالی کا علم ہو، ایسے آدمی کو متکلم کہا جاتا ہے۔ یعنی اس میں بیک وقت دونوں شرطیں موجود ہوں۔ اس صورت میں تعریف یہ ہوگی۔ "هو اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع عن دليل تفصيلي" .

نہیں۔ہاں علم کلام میں جہاں "ظنیات" سے بحث ہوتی ہے تو وہ " قطعیات" کے ضمن میں ہوتی ہے۔مثلاً یزید کا مسئلہ،امامت کامسئلہ وغیرہ یہ ظنیات ہیں اور علم کلام میں ان سے بحث کی جاتی ہے لیکن ضمناً نہ کہ اصلاً۔

تعریف میں لفظ به کی بجائے معه فرمایا تو اس کی دو وجہیں ہیں۔پہلی وجہ یہ کہ به میں با کبھی کبھار سبب حقیقی کے لئے استعمال ہوتی ہے،اور "سبب حقیقی" "مؤثر حقیقی کو کہتے ہیں،لہٰذا اگر به کا لفظ ذکر کیا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ علم کلام ہی کے سبب سے آدمی **إثبات العقائد الدينية على الغير** پر قادر ہوتا ہے،گویا موثر حقیقی ہونے کا خدشہ اس میں لازم آتا،حالانکہ "موثر حقیقی "علم کلام نہیں بلکہ ذات خداوندی ہے اس لئے میر سید شریفؒ نے تعریف میں لفظ به کی بجائے معه ذکر فرمایا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر به کہتے تو "ب" مصاحبت حقیقی کے لئے استعمال ہوتی ہے اور مصاحبت حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی علم کلام میں بالفعل بحث کر رہا ہو تو اس کو "متکلم" کہا جائے گا اور بالقوۃ ہونے کی صورت میں اس کو متکلم نہیں کہیں

2: دوسری صورت میں وہ آدمی داخل ہے جس کو اپنے عقیدے پر صرف دلیل اجمالی کا علم ہو۔یہ اکثر عوام ہوتے ہیں۔اس صورت میں تعریف یہ ہوگی۔"**هو إعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع عن دليل إجمالي**"۔

دلیل تفصیلی میں دو شقیں ضروری ہے۔1: آدمی اپنے عقیدے کی تفہیم احسن طریقے سے کر سکتا ہو،2: اور ساتھ ساتھ مخالفین کی طرف سے جو شبہات وارد ہوتے ہیں ان کو دفع کرنے کی کامل صلاحیت بھی رکھتا ہو۔

دلیل اجمالی کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں صفات میں سے کوئی ایک اس میں پائی جائے۔ یا وہ اپنی دلیل کو عامیانہ انداز میں پیش کرتا ہو نہ کہ عالمانہ انداز میں۔جیسا کہ امام اصمعیؒ نے ایک اعرابی سے پوچھا: **بم عرفت ربك؟ فقال:البعرة تدل على البعير وآثار الأقدام تدل على المسير , فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج و بحور ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير**..(كتاب المحاضرات:**134__136**)

یعنی مینگنی جب پڑی ہو تو یہ اُونٹ کا پتہ دیتی ہے،اور قدموں کے نشانات چلنے والے کی خبر دیتے ہیں،اسی طرح یہ برجوں والا آسمان اور یہ کھلے راستوں والی زمین کیا علیم اور قدیر ذات پر دلالت نہیں کرے گی؟۔

3: تیسری صورت میں وہ آدمی داخل ہے جو صرف کلمہ گو ہو،اس کے پاس اپنے عقیدے پر کسی قسم کی دلیل نہ ہو۔یعنی نہ تفصیلی اور نہ اجمالی،اس کو مومن مقلد کہتے ہیں۔اس صورت میں تعریف یہ ہوگی۔"**هو إعتقاد جازم مطابق للواقع**".اس صورت میں تعریف کے اندر لفظ "ثابت "نہیں ہوگا۔

مومن مقلد کے بارے میں معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ یہ کافر ہے۔اہل سنت فرماتے ہیں کہ مومن مقلد مسلمان ہے،پھر آگے تفصیل یہ ہے کہ اگر اس میں دلیل طلب کرنے کی صلاحیت موجود ہے لیکن اس کو طلب نہیں کرتا،تو اس صورت میں یہ مومن مقلد عاصی ہے۔اور اگر اس میں سرے سے دلیل طلب کرنے کی صلاحیت نہیں ہے،تو پھر مومن مقلد غیر عاصی ہے۔اور معتزلہ کی بات غلط ہے،اس لیے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں اکثر اعرابی لوگ مسلمان ہوئے ہیں جن کو گنتی تک نہیں آتی تھی لیکن محض کلمہ پڑھ کر آپ ﷺ ان کو مسلمان گردانتے۔تو معلوم ہوا کہ مومن مقلد کا ایمان معتبر ہے۔

گے، حالانکہ بات اس طرح نہیں ہے، متکلم چاہے علم کلام سے بالفعل بحث کرے یا بالقوۃ، بہر صورت وہ "متکلم" کہلائے گا، اور یہ معنی چونکہ معہ سے سمجھ میں آرہا تھا، اس لئے بہ کی جگہ معہ فرمایا۔

تعریف میں لفظ تحصیل کی بجائے لفظ إثبات کہا اس لئے کہ تحصیل کا مطلب یہ ہے کہ آدمی محض علم کلام حاصل کرے اور اس کی وجہ سے اپنے عقیدے پر مطمئن ہو کر بیٹھ جائے۔ تو علماء ایسے شخص کو "متکلم" نہیں کہتے، علم کلام کا مقصد تو یہ ہے کہ اس کے سیکھنے کے ساتھ ساتھ اسلامی عقائد کا غیر پر اثبات بھی کرے، اور یہ مطلب لفظِ إثبات سے سمجھ میں آرہا تھا، اس لئے لفظِ إثبات لے آئے۔ اور اس وجہ سے آگے علی الغیر کی قید لگائی، اگر تحصیل کہتے تو پھر اس کا تعلق علی الغیر کے ساتھ نہیں ہو سکتا تھا۔

تعریف میں بإیراد الحجج کہا اور حجج میں بعض حجج نقلیہ قطعیہ ہیں اور بعض عقلیہ قطعیہ اور بعض سمعیہ قطعیہ جو موید ہو دلائل عقلیہ قطعیہ کے ساتھ، تو لفظ حجج ان تمام اقسام کو شامل ہے۔ تعریف میں لفظ دفع الشبہ کہا اس لئے کہ متکلم کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ شکوک وشبہات کا دفعیہ کریگا اس طرح نہ ہو کہ ایسے وقت میں شکوک وشبہات کا دفعیہ کرنے سے اعراض کرتے ہوئے مداہنت سے کام لے۔

علم کلام کا موضوع:

علم کلام کے موضوع سے متعلق متعدد اقوال ہیں۔

1. پہلا قول یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع "**المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا**"(6) ہے۔ یعنی "نفس معلوم" من حیث المعلوم علم کلام کا موضوع نہیں، بلکہ علم کلام کا موضوع وہ "معلوم" ہے کہ اس سے اثبات عقائد دینیہ کا ہوتا ہو، چاہے تعلق قریب ہو یا بعید۔ تعلق قریب کا مطلب یہ ہے کہ وہ بالذات علم کلام کا مسئلہ ہو۔ جیسے اثبات وجود باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ۔ تعلق بعید کا مطلب یہ ہے کہ اس سے براہ راست تو عقیدہ ثابت نہیں ہوتا لیکن عقیدہ کے اثبات میں اس کو دخل ہو۔ مثلا: جوہر فرد کا اثبات اور ہیولیٰ کا ابطال کرنا، اس سے براہ راست توحید باری تعالیٰ ثابت نہیں ہوتی، لیکن توحید باری تعالیٰ کے اثبات میں اس کو دخل ضرور ہے، بایں معنی کہ اگر ہم جوہر فرد کا اثبات نہ کریں تو ہیولیٰ ثابت ہو جائے گا (جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے) اور جب

[6] المواقف (1/ 35)

ہیولٰی ثابت ہو جائے تو عالم قدیم ہو جائے گا اور عالم کے قدم سے تعدد قدماء لازم آتا ہے، تو توحید باری تعالٰی کا اثبات نہ ہو سکے گا۔

2. دوسرا قول یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات باری تعالٰی ہے فقط۔ یہ قول علامہ ارمویؒ ([7]) کا ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم کلام کے جتنے بھی مسائل ہیں وہ ذات باری تعالٰی کے ارد گرد گھومتے ہیں۔ مثلاً توحید وجود باری تعالٰی کی اور اثبات صفات باری تعالٰی کا۔ اسی طرح رسالت، اثبات آخرت وغیرہ۔

3. تیسرا قول حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور دیگر متاخرین کا ہے کہ علم کلام کا موضوع **"الموجود من حیث ھو ھو غیر مقید بشیٔ"** ہے۔ گویا ان کے نزدیک علم کلام کے موضوع میں بہت وسعت ہے، اس وجہ سے متاخرین کی کتابیں اگر آپ اٹھائیں تو ان میں علم ریاضی کی بحثیں، علم کیمیاء کی بحثیں اور بعض جگہوں میں علم موسیقی کی بحثیں بھی ہیں، اور یہ سب موجودات ہیں۔ لہٰذا علم کلام میں اگر ان علوم سے بحث کی جائے تو یہ علم کلام کے موضوع سے خارج نہیں ہوں گی۔

علم کلام کا فائدہ اور غایہ

"الترقی من حضیض التقلید إلی ذروۃ الإیقان و إرشاد المسترشدین بإیضاح الحجۃ لھم و إلزام المعاندین باقامۃ الحجۃ علیھم وحفظ قواعد الدین عن أن تزلزلھا شبہ المبطلین وأن تبتنیٰ علیہ العلوم الشرعیۃ" ([8])

ترجمہ: یعنی تقلید کی پستیوں سے نکل کر ایمان وایقان کی چوٹیوں پر چڑھنا اور دلائل کی وضاحت کے ساتھ طالبین حق کی راہنمائی کرنا اور ٹھوس دلائل قائم کر کے معاندین کو مفحم کرنا، اسی طرح دین کے قواعد کو اہل باطل کے شبہات کے ساتھ متزلزل ہونے

---

7) ان کا پورا نام سراج الدین محمود بن أبي بکر بن أحمد الأرموي ہے۔ أذربیجان میں (أرمیۃ) شہر سے تعلق تھا۔ انہوں نے امام رازیؒ کی کتاب "المحصول" کی تلخیص کی ہے، جو "التحصیل" کے نام سے مشہور ہے۔ ہندوستان میں حیدر آباد دکن کے قریب "گل برگہ" علاقے میں بھی اسباق پڑھے ہیں، اس وجہ سے ان کی طرف ہندی کی نسبت بھی کی جاتی ہے۔

نیز اُرموی کے نام سے ایک تاج الدین اُرمویؒ بھی ہیں، یہ امام رازیؒ کے شاگرد ہیں۔ انہوں نے بھی "الحاصل" کے نام سے "المحصول" کا اختصار کیا ہے۔ اور یہ "الحاصل" علامہ بیضاویؒ کی کتاب "منہاج الوصول الی علم الاصول" میں مأخذ رہا ہے۔

8) **مذاھب الإسلامیین ، لعبد الرحمن البدوی ص:10**

سے بچانا۔اس وجہ سے علم کلام کے ماہر کو شکوک وشبہات پیش نہیں آ سکتے،اس لئے کہ علم کلام شکوک کا علاج ہے۔

علم کلام کی اہمیت اور بلند و بالا مرتبہ:

عبدالملک جوینیؒ([9])نے علم کلام کے مباحث پر"**الإرشاد إلی قواطع الادلة**" تصنیف فرمائی ہے، یہ علم کلام کی معرکۃ الارآء تصانیف میں شمار ہوتی ہے، علماء نے اس کتاب کی بہت شروحات لکھی ہیں۔ جن میں سے ایک شرح"**الإسعاد فی شرح الإرشاد**"ہے جو عبدالعزیز بن ابراہیم القرشی التیمی المعروف بابن بزیزہ(م662ھ)نے لکھی ہے یہ تیونس کے باشندہ تھے، انہوں نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

"وهذا العلم هو المسمى علم الكلام و رتبته فى العلوم غير خفية وشرفه معلوم من أوجه:

---

[9] ابن خلکانؒ فرماتے ہیں: جب ابوالمعالی امام الحرمینؒ کی وفات ہوئی تو ان کے شاگرد بہت مایوس ہوئے کہ اب دنیا میں علم باقی نہ رہا،اور بہت غم ورنج کی وجہ سے اپنے قلم اور دوات توڑ دیے،اور تقریبا ایک سال تک یہ سلسلہ چلتا رہا۔آپؒ کی مشہور تصانیف درج ذیل ہیں:

" نهاية المطلب في دراية المذهب ". جس کے بارے میں مشہور ہے الذي ما صُنف في الإسلام مثله.

" الشامل " في أصول الدين

" البرهان " في أصول الفقه

" تلخيص التقريب "

" الإرشاد "

" العقيدة النظامية "

" غياث الأمم في الإمامة "

" مغيث الخلق في اختيار الأحق " وغيره

(وفيات الأعيان :3/ 170)

الأول: أن شرف كل علمٍ انما هو بحسب المعلوم و معلوم هذا العلم انما هو البارى سبحانه و صفاته و أفعاله ولا أشرف من الحقيقة الإلهية فلا شئ أشرف من العلم المتعلق بها"۔

الثانى : أن العلوم الشرعية كلها مفتقرة إليه و متوقفة فى تحققها عليه.

الثالث: إن موضوعه أعم الموضوعات من حيث كان المتكلم إنما يتكلم فى الوجود المطلق وأما سائر العلوم العقلية و الشرعية فموضوعها خاص والعام مقدّم على الخاص.

الرابع : إن مبناه على البراهين القاطعة والدلائل العقلية الساطعة المستفادة من حكم المعقول و قواعد الشرع المنقول بخلاف غيره من العلوم ۔

الخامس: إنه باقٍ مع الباقيات غير فانٍ مع الفانيات من حيث كان مبناه على النظر فى ذات القديم وصفاته و محله الروح الباقية فلا يهدمه الموت بل لا يزداد هنالک إلا اتساعًا و شهودًا إذ فى تلک الدار يظهر بالأعيان ما كان معلومًا هنا بحجاب الدليل والبرهان فلما كان معلوم هذا العلم هو القديم الأزلى الباقى السرمدى يبقىٰ ببقاء معلومه ۔[10]

ترجمہ: یہی وہ علم ہے جو علم کلام کے ساتھ موسوم ہے، علوم شرعیہ میں اس کا رتبہ ظاہر ہے اور اس کی شرافت کئی وجوہ سے ہے۔

1. ہر علم کا شرف اس کے موضوع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور اس علم کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات ہیں اور حقیقت الٰہیہ سے اشرف کوئی معلوم نہیں، لہٰذا جس علم کے ذریعے اس معلوم تک رسائی ہوتی ہو وہ بھی تمام علوم سے اشرف ہوگا۔
2. شرافت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام علوم اس علم کے محتاج ہیں اور اپنے وجود میں علم کلام پر موقوف ہیں۔

---

[10]) الإسعاد شرح الارشاد : ص **45** تا**48**

3. تیسری وجہ یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع تمام علوم کے موضوعات سے عام ہے کیونکہ یہاں متکلم وجود مطلق سے بحث کرتا ہے جبکہ دیگر علوم کے موضوعات خاص ہیں اور عام خاص پر مقدم ہوتا ہے۔
4. چوتھی وجہ یہ ہے کہ علم کلام کی بنیاد ایسے براہین قاطعہ اور حجج عقلیہ پر ہے جو عقل و شرع دونوں کے مطابق ہیں، بخلاف دیگر علوم کے کہ ان میں ایسا نہیں۔
5. یہ علم، باقی غیر فانی ہے کیونکہ اس کا محل روح ہے اور روح جسد کے موت سے فنا نہیں ہوتی بلکہ اس کے علوم میں وسعت اور مضبوطی آجاتی ہے کیونکہ جس چیز کو اب تک وہ دلیل اور برھان سے مانتی تھی اب وہ مشاہدہ وعیان سے متصف ہوجاتی ہے، نیز اس علم کا معلوم ازلی اور باقی و سرمدی ہے اس وجہ سے یہ علم بھی باقی و سرمدی ہے۔

علم کلام سیکھنے پر اجماع:

قال الإمام ابن بزيزةؒ:

وقد انعقد إجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم قاطبة على أنه يجب أن يكون في كل قطر من أقطار المسلمين من يعرف هذا الفن المتعلق بالتوحيد بالأدلة العقلية والبراهين القطعية ليرد شبه الملحدين ويناظر من عساه أن يتعرض لإفساد عقائد المسلمين فإن لم يكن بذلك في القطر قائم أثم جميعه على حكم فروض الكفايات. [11]

یعنی اُمت محمدیہ ﷺ کا اس بات پر اجماع ہے کہ مسلمانوں کے علاقوں میں سے ہر علاقے میں علم التوحید کا جاننے والا کم از کم ایک (متکلم) کا ہونا ضروری ہے، جو ملحدین کے شبہات کا دفعیہ کرے، اسی طرح اگر کوئی مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی طرف تعرض کرتا ہو تو اس کے ساتھ مناظرہ بھی کرے۔ پس اگر علاقے میں اس فن کا جاننے

[11] الإسعاد: ص **49**

والا ایک ماہر بھی نہ ہوا، تو اس علاقے کے سارے لوگ اس ترک فرض کفایہ کی وجہ سے گنہگار ہوں گے۔

علم کلام کی اہمیت پر مزید دلائل:

قال الإمام ابن بزیزةؒ:

" قال علماءنا و بتقریر دلائل التوحید جآء القرآن و علی إثبات هذا المقصد الأعظم نزل و لذلک کانت آیات التوحید مُعظَمه (قرآن)وأما آی الأحکام والمواعظ فقلیلة بالنسبة إلی الای المتعلقة بالتوحید ،وذکر العالم أبوبکر الطرطوشی أن جملة آی القرآن ستة الاف آیة وخمس مائة آیة ، فخمسة الاف تتعلق بتوحید الباری سبحانه والباقی فی ذکر الاحکام والمواعظ .

ترجمہ: امام ابن بزیزہؒ فرماتے ہیں: کہ ہمارے علماء کا ارشاد ہے کہ دلائل توحید کے بیان کے لئے قرآن اُترا ہے چنانچہ قرآن پاک کا اکثر حصہ دلائل توحید کے بیان میں ہے اور آیت الاحکام، آیات توحید کی بنسبت کم ہیں، امام ابو بکر الطرطوشیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی کل آیات چھ ہزار پانچ سو ہیں، پانچ ہزار آیات کا تعلق توحید وصفات سے ہے، باقی احکام، قصص اور مواعظ ہیں۔

قال الإمام ابن بزیزةؒ :

قال علماءنا و أول سورة نزلت من القرآن سورة القلم کما ثبت فی الصحیح وهی مشتملة علی تقدیر خلق الإنسان و تطویره و ذکر مبادی وجود الإنسان والقصد من ذلک إلهام العقول إلی الاستدلال بالصنعة علی صانعها الحکیم ومدبرها العلیم ، وبذلک ابتدء سبحانه تعالیٰ بسورة الأنعام و نبه العقول علی الاستدلال بخلق السمٰوٰت والارض والشمس والقمر علی خالق ذلک ومبدعه وتعداد آی القرآن فی هذا

المعنى يوجب الإطالة، وجميع دلائل المتكلمين من الأشعرية إنما هي مبنية على الدلائل التى أشار إليه الكتاب العزيز . ([12])

ترجمہ: ہمارے علماءفرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی پہلی سورت "سورہ قلم" (العلق)نازل ہوئی ہے جوانسانی تخلیق اوراس کے مدارج کے بیان پر مشتمل ہے،اور اس بیان کا مقصد انسانی عقول کو یہ بات سمجھانا ہے کہ وہ صنعت سے اس کے صانع حکیم پر استدلال کر سکیں،اوراسی طرح سورہ انعام کی ابتداء میں بھی آسمان وزمین کی تخلیق اور شمس و قمر کی پیدائش کاذکر کرکے انسانی عقل کوایک صانع حکیم اور مدبّر علیم کے وجود پر تنبیہ کی ہے اوراس بارے میں آیات قرآنیہ بہت زیادہ ہیں.اوراہل سنت اشاعرہ کے تمام دلائل قرآن عزیزمیں اجمالا موجود ہیں۔

قال الإمام ابن بزيزة :

فان قلت :هل هو من محد ثات الأمور لم ينظر فيه السلف فلاينبغى أن يخوض فيه الخلف وربما اعقب الجدال و الشبهات و المراء. قلت: أما قول القائل إنما السلف لم ينظروا فيه فباطل قطعًا،فقد نظر فيه عمر بن الخطاب وولده عبد الله وابن عباس وهو حبر الأمة و ترجمان القرآن و على رضى عنهم أجمعين و نظر فيه من التابعين عمر بن عبد العزيز وربيعة الراى وابن هرمز ومالک والشافعي والّف فيه مالک رسالة قبل أن يولد الأشعرى وإنما نُسب إلى الأشعرى رحمهم الله من حيث إنه بيّن مناهج الأولين ولخّص موارد البراهين ولم يُحدث بعد السلف إلا مجرد الاصطلاحات وقد حدث مثل هذا فى كل فن من الفنون۔([13])

ترجمہ:اگریہ اشکال کیاجائے کہ علم کلام امور محدثہ میں سے ہے،سلف نےاس میں غور وخوض نہیں کیا،لہٰذا خلف کو بھی اس میں غور وخوض سے پرہیز کرناچاہیے نیز

[12]) الإسعاد : ص 52)

[13])المصدر السابق:ص53

اس کا نتیجہ عموماً بحث وجدال اور شبہات کی فراوانی ہوتی ہے جس سے بچنا ضروری ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے: کہ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سلف نے اس میں غور وخوض نہیں کیا تو یہ بات قطعاً باطل ہے، چنانچہ صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطاب، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس اور حضرت علی رضی اللہ عنھم سے علم کلام میں غور وخوض ثابت ہے اسی طرح تابعین میں حضرت عمر بن عبدالعزیز، امام ربیعۃ الرائے، امام ابن ھرمز اور امام مالک و شافعی رحمھم اللہ سے اس میں کلام ثابت ہے، بلکہ امام مالک نے تو امام اشعری کی پیدائش سے پہلے اس فن میں ایک رسالہ تصنیف کیا ہے، البتہ اس فن کی نسبت اشعری کی طرف اس لئے کی جاتی ہے کہ اس نے متقدمین کے منہج کو مرتب کیا اور متقدمین کے مدلل مسائل کی تلخیص کی، امام اشعری نے سوائے القاب واصطلاحات کے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا اور یہی حال تمام علوم کا ہے۔

قال الإمام ابن بزيزة :

وأما قول القائل إنما الاسلاف نهوا عن النظر فيه فباطل وانما نهوا عن علم جهمٍ والقدرية وحفص الفرد وغيرهم من أهل البدعة وهم الذين ذمهم الشافعي وغيرهم من السلف من المحدثين ،وأما ما نقل عن محمد بن خويز منداد من المالكية قال فی الأشاعرة انهم من أهل الاهواء الذين ترد شهادتهم فنقل باطل ولو صح قوله فالحق حجة عليه وإذا تصفحت مذاهب الاشعرية و قواعدهم ومبانی أدلتهم وجدت ذالک مستفادًا من الادلة الوحيية راجعة اليها ومن انكر قاعدة علم التوحيد فقد انكر القرآن و ذالک عين الكفر والخسران۔

وقديمًا قيل ؎

انّ العرانين تلقاها محسَّدة ولن ترى للئام الناس حُسَّاداً
[14]

ترجمہ: اور معترض کا یہ کہنا کہ سلف نے اس علم میں غور وخوض سے منع کیا ہے تو یہ بات بھی باطل ہے بلکہ انہوں نے جہم بن صفوان، قدریہ اور حفص الفرد کے علم میں غور وخوض سے منع کیا ہے اور امام شافعی وغیرہ سلف محدثین نے انہی لوگوں کی مذمت فرمائی ہے۔ امام محمد بن خویز مالکی سے جو منقول ہے کہ انہوں نے اشاعرہ کے بارے میں فرمایا کہ وہ اہل ھوی میں سے ہیں اور ان کی شہادت مردود ہے۔

تو اوّلاً تو یہ نقل باطل اور بے بنیاد ہے اور اگر صحیح بھی ہو تو حق اس پر حجت ہے کہ مذاہب اشعریہ ان کے قواعد اور دلائل کا اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو ان سب کا دلائل وحییہ سے مستفاد ہونا بالکل واضح ہو جائے گا، لہٰذا جو شخص علم توحید کے کسی قاعدہ کا انکار کرتا ہے تو وہ قرآن کا منکر ہے اور قرآن کا انکار عین کفر اور خسران ہے۔

کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

بلند مرتبہ لوگوں کو تو ہمیشہ محسود پائیگا اور کمینوں کے حاسدین تجھے کہیں نہیں ملیں گے

قال الإمام ابن بزيزة :

وقد قال مالک للسائل عن آية الاستواء قال الاستواء معلوم والكيف مجهول الخ وقد أحسن فی هذاالجواب وفيه من الدِلالة على تمكنه فی العلم بالتوحيد مالا خفاء به ، وقد ذكر الإمام أبو الحسن الاشعرى أن مالک بن انس تكلم فی هذا العلم والّف فيه ، فهذا حجة على من ينكر علم الكلام من عوام أهل عصرنا ممن يزعم أنه مقلد مالک وهو

[14] المصدر السابق:ص53

من اجهل الجاهلين فكيف يقلد مالكا فى فروع الدين ولا يقلده فى اصوله .

فقد قيلے

ما يضر البحر أمسى زاخراً ...... أن رمى فيه غلام بحجر

وقد ناظر الأستاد أبو اسحاق الإسفرائينى الكرامية فى مجلس يمين الدولة محمود وقد اقام عليهم هذه الدلائل فماأجابوا عنهم البتة.([15])

ترجمہ : امام مالک نے آیت استواء سے متعلق ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:"**الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة** " امام ابن بزیزہؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام مالکؒ کو علم توحید میں رسوخ اور ملکہ حاصل تھا۔امام ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک بن انسؒ نے اس علم میں کلام کیا ہے،اور اس میں تالیف بھی فرمائی ہے،اس بات میں اس علم کا انکار کرنے والے ہمارے زمانے کے عامی لوگوں کے خلاف کافی دلیل ہے جو علم کلام کا انکار کرتے ہیں اور اپنے آپ کو امام مالکؒ مقلد گردانتے ہیں یہ شخص اجہل الجاہلین ہے فروع میں توامام مالکؒ کی تقلید کرتا ہے اور اصول میں اس کے مذہب کو خیر آباد کہہ دیتا ہے۔

کسی نے کیاخوب کہاہے:

''بھرے سمندر کو کسی بچے کے پتھر پھینکنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔''

امام ابواسحاق اسفرائنی نے سلطان محمود غزنوی کے دربار میں کرامیہ سے مناظرہ کیااور یہ دلائل ان کے سامنے پیش کئے توان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

---

[15]) الاسعاد شرح الارشاد :ص 226، 227)

ابواسحاق ابراھیم بن اسماعیل "الصفار" (م 534ھ) جو کہ چھٹی صدی کے مایہ ناز متکلم اسلام ہیں، جن کی کتاب "تلخیص الادلۃ لقواعد التوحید" مرجع کی حیثیت رکھتی ہے، وہ علم کلام کی اہمیت یوں واضح کرتے ہیں :

"فقلت و بالله القوة لا خلاف بين العقلاء أن العلم صفة مدح وان الجهل صفة ذم ومامن عاقل فى السماء والارض الا وهو يرغب فى اجتناء صفة العلم و اتقاءصفة الجهل ،واولى العلوم العلم بالله بالدليل المؤدى الى اليقين على ما قال عز و جل فى قصة خليله ،[وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الخ] وكان علم اصول الدين بالدليل المؤدى الى اليقين كنز العلوم ومعدنها ومثمر كل فائدة فى الدين والدنيا والآخرة ومن حُرم هذا العلم كان مقصّرًا فى تحقيق معانى سائر العلوم فى الفروع إذ علم الفرع لا يتم الا بعد علم الاصل ، وروى عن عبد الله بن عمر أنه قال كنا نتعلم التوحيد قبل ان نتعلم القرآن وانتم الان تتعلمون القرآن ثم تتعلمون التوحيد ،و قوله وكنا اشارة الىٰ نفسه والىٰ غيره من الصحابة"۔[16]

یعنی عقلاء کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ علم ایک ممدوح صفت ہے، جبکہ جہل اس کے مقابلے میں ایک مذموم صفت ہے، زمین اور آسمان میں ہر عاقل اسی صفت علم سے آراستہ ہونے کو پسند کرتا ہے، جبکہ جہل سے اپنے آپ کو بچانا چاہتا ہے، اور علوم میں بہتر علم اللہ تعالیٰ کی ذات کا علم ہے ایسے دلائل و براھین کے ساتھ جو مودی الی الیقین ہو، جس طرح قرآن نے ابراھیمؑ کا قصہ ذکر کرکے واضح کیا ہے:[و كذلک نرى إبراهيم ملكوت السمٰوت والارض] یہیں علم الاصول جو مؤدی الی الیقین ہو تمام علوم کا خزانہ اور دنیا و آخرت کے تمام تر فوائد کا ثمرہ ہے، جو اس علم کے حاصل کرنے سے محروم رہا تو وہ فروع کے تمام علوم کے سمجھنے سے ناقص رہا، اس لیے کہ فروع کے تمام علوم علم الاصول کے حاصل کرنے کے بعد ہی پایہ تکمیل تک پہنچتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: ہم آپ ﷺ کے زمانے میں قرآن کی تعلیمات سیکھنے سے پہلے علم التوحید کو سیکھتے تھے ،اور آپ لوگ توحید کے علم سے پہلے قرآن سیکھتے ہو۔

[16]) تلخيص الادلة لقواعد التوحيد: ص 126,127)

روایت میں "کنا" سے عبد اللہ بن عمر اور تمام صحابہ کی طرف اشارہ ہے (یعنی وہ سب اس طرح کیا کرتے تھے)۔

امام زاہد سفارؒ آگے فرماتے ہیں:

"ولقد ذكر أهل التفسير ان عدد آى القرآ ن ستة الاف و مئتان و ستة و ثلاثون ، و ان الاحكامية منها نيف و خمسمائة والباقى فى أدلة التوحيد والامثال والعبر و القصص والمواعظ ومناظرات الكفار مع الرسل والانبياء وحجاج الرسل معهم حتى بلغوا بهم الى أن بهتوا, فلما كان ذكر هذا الباب اكثر من أبواب الاحكامية كان دليلا على ان هذا الباب أهم فيكون أفضل والله الموفق".(17)

علماء تفسیر نے یہ بات لکھی ہے کہ قرآن مجید چھ ہزار دو سو چھتیس (۶۲۳۶) آیات پر مشتمل ہے ،احکام سے متعلق آیات پانچ سو سے کچھ اوپر ہیں جبکہ باقی دلائل توحید،امثال، عبر، قصص، مواعظ اور کفار کا اپنے رسولوں کے ساتھ مناظروں اور پھر انبیاء کا ان کے سامنے دلائل پیش کرکے ان کو خاموش کرنے کے بیان پر مشتمل ہیں،جب آیاتِ احکام کے بنسبت یہ باب کافی زیادہ ہے ،تو اس سے اس کی اہمیت اور افضیلت کا پتہ چلتا ہے۔

"تبيين كذب المفتري للإمام ابن عساكر" سے چند مفید حوالے:

امام ابن عساکرؒ بہت بڑے عالم گزرے ہیں، یہ وہ شخصیت ہیں کہ جنہوں نے دمشق کی تاریخ پر 80 جلدوں میں "**تاریخ مدینة دمشق**" لکھی ہے ۔ ان کی ایک کتاب "**تبیین کذب المفتری فیما نسب إلی الإمام أبی الحسن الأشعري**" ہے۔(18) یہ کتاب انہوں نے امام اشعریؒ کے حالات و واقعات پر لکھی ہے،اس میں جابجا علم کلام کی تعریف کی

17) تلخیص الادلة: ص127

18): یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ کیا وجہ تھی کہ امام ابن عساکرؒ نے یہ کتاب لکھی اور اپنی کتاب کا عنوان کچھ اس طرح رکھا؟

کتاب کے عنوان میں مفتری کون ہے اور اس کے افتراءات کیا ہیں اور اس مفتری کے بارے میں علماء سلف کیا رائے رکھتے ہیں؟

پہلی بات تو یہ ہے کہ کتاب کے عنوان میں مفتری سے مراد ابو علی الحسن بن علی بن ابراھیم بن یزداد بن ھرمز الاھوازی ہے (م: 446 ھ)، یہ دمشق کا رہنے والا تھا، اعتقادی اعتبار سے علماء نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ فرقہ مشبہہ میں سالمیہ کے ساتھ اس کا تعلق تھا جن کے نظریات بہت عجیب و غریب ہیں۔ مثلاً: اللہ تعالیٰ کو آدمی کی صورت میں دیکھا جاسکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ ہر تلاوت کرنے والے قاری کی زبان بولتا ہے وغیرہ۔

یہاں یہ بات بھی واضح رہے کہ امام ابن تیمیہؒ ابو علی اھوازی کے فرقہ سالمیہ میں سے ہونے کے قائل ہیں لیکن تعجب کی بات یہ ہے امام ابن تیمیہؒ نے فرقہ سالمیہ ان قبائح کے باوجود اہل سنت میں سے شمار کیا ہے۔ اور مزید لکھا ہے کہ ان کے اور اہل سنت کے درمیان جن مسائل میں اختلاف ہے وہ بنا بر اجتہاد ہے۔ فواعجبا۔

بہر حال یہ صاحب علم القراءات میں شغل رکھتا تھا، کچھ کتابیں بھی علم القراءات میں لکھی ہیں:

- القراءات العشرۃ
- الموجز فی القراءات السبعۃ
- الوجیز فی القراءات الثمانیۃ

اس کے علاوہ دیگر فنون میں علم القراءات کے بنسبت اتنی مہارت نہ تھی اس وجہ سے علماء نے لکھا ہے: **فلو اكتفى بما قُسم له ، ولم يتعد طورَه ، فلعله كان ينجو مما صار اليه من الخزى والعار**۔ نیز "صفات" میں بھی ایک کتاب لکھی ہے جس کے بارے میں امام ذھبیؒ فرماتے ہیں: **"لو لم يجمعه لكان خيرا له"**

دوسری بات یہ ہے کہ اس زمانے میں اشاعرہ کا غلبہ اور رواج تھا معتزلہ اور اہل بدعات کے لیے درد سر بنے ہوئے تھے، تو یہ چیز اس آدمی سے ہضم نہیں ہوئی اور قلم اُٹھا کر "**أخبار ابن أبي بشر المعروف ب_مثالب بن أبى بشر** "نام سے ایک رسالہ لکھ کر اس میں امام ابوالحسن اشعریؒ کی طرف ایسی باتیں منسوب کیں جو عام آدمی کے بارے میں بھی شاید مناسب نہ ہوں۔ اس بناء پر امام ابن عساکرؒ نے قلم اُٹھا کر "**تبيين كذب المفترى** " کے نام سے کتاب لکھی جن میں ان افتراءات کا جواب دے کر امام اشعریؒ کا بھرپور دفاع کیا ہے۔

اور یہ اتنی بہترین کتاب ہے کہ علماء اس کی تعریف کرنے پر مجبور ہوئے۔ ذیل میں علماء اسلاف کے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہو جائے گا کہ اس کتاب کا مصنف اور خود یہ کتاب کتنی عظیم اور مہتم بالشان ہے۔

امام ابن عساکرؒ اور ان کی کتاب "تبیین کذب المفتري" علماءِ اُمت کی نظر میں:

امام ثوریؒ امام ابن عساکرؒ کے متعلق لکھتے ہیں: **"حافظ الشام , بل هو حافظ الدنيا, الإمام مطلقا, الثقة الثبت"**.

امام مزیؒ فرماتے ہیں: **"ابن عساكر ما رأى حافظا مثل نفسه"**.

امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: **"فخر الشافعية , و إمام أهل الحديث في زمانه , و حامل لوائهم"**.

امام تاج الدین سبکیؒ "تبیین کذب المفتري" کے متعلق لکھتے ہے: **"كل سنّي لايكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من أمر نفسه على بصيرة" ويقال: لا يكون الفقيه شافعيا على الحقيقة حتى يحصّل كتاب "التبيين" لابن عساكر ، وكان مشايخنا يأمرون الطلبة بالنظر فيه".**

ہے، اور ساتھ ساتھ یہ وضاحت بھی فرمائی ہے کہ جن متقدمین نے علم کلام کی تردید کی ہے، تو اس سے مراد اہل بدعات اور معتزلہ کا علم کلام ہے، اور اہل حق کا علم کلام تو ممدوح و محمود ہے، اور قرینہ یہ ہے کہ جن حضرات نے علم کلام پر تنقید کی ہے انہوں نے خود اس علم کو سیکھا ہے، تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان کی مراد اہل حق کا علم کلام نہیں ہے۔ اسی طرح علم کلام کی اہمیت پر مزید انہوں علامہ جوینیؒ کا ایک خواب بھی بطور تانیس نقل کیا ہے، جس میں حضرت ابراھیمؑ نے علم کلام کی تعریف کی ہے۔ ملاحظہ ہو:

قال الإمام ابن عساكر :

"قال الإمام أبو الحسن على بن احمد المدينى يقول سمعت الإمام ابا محمد عبدالله بن يوسف الجوينى يقول رأيت ابراهيم الخليل عليه السلام فى المنام فاهويت لأن اقبل رجليه فمنعنى من ذلک تکرمًا لى فاستدبرت فقبلت عقبيه فاولت الرفعة والبركة تبقى فى عقبى ثم قلت يا خليل الله ما تقول فى علم الكلام فقال يدفع به الشبه والاباطيل" .([19])

ترجمہ: امام علی بن المدینی فرماتے ہیں کہ میں امام ابو محمد عبد اللہ بن یوسف الجوینی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کو خواب میں

یعنی جس سنی اہل سنت کے پاس امام ابن عساکرؒ کی یہ کتاب نہ ہو، تو وہ صاحب بصیرت اور محقق آدمی نہیں ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ: کوئی بھی فقیہ صحیح معنوں میں شافعی نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس کتاب "تبیین" کو حاصل نہ کرے، اور ہمارے اساتذہ اپنے طلبہ کرام کو باقاعدہ اس کتاب کے دیکھنے کا حکم فرماتے۔

علامہ لبلیؒ فرماتے ہیں: (ولو لم يكن للحافظ ابن عساكر من المنة على الأشعري إلا هذا الكتاب ..لكفى به .

یعنی اگر امام ابن عساکرؒ کا امام اشعری پر سوائے اس کتاب کا کوئی احسان نہ ہوتا تو یہ بھی ان کے لئے کافی ہے۔

امام ذہبیؒ اپنی "تاریخ" میں فرماتے ہیں: (ومن أراد أن يتبحر في معرفة الأشعري .. فليطالع كتاب "تبيين كذب المفترى" تاليف أبي القاسم ابن عساكر).

یعنی جو شخص امام اشعریؒ کی صحیح معرفت حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کو چاہیے کہ "تبیین کذب المفتری" کا مطالعہ کرے۔

امام ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: ("تبيين كذب المفتري" على الشيخ أبى الحسن الأشعري " مجلد، ذكر ترجمة حسنة للأشعري و طبقات أصحابه إلى زمانه...) إلى أن قال (وبالجملة : فهو كتاب نافع يحتاج إلى الوقوف عليه كل فاضل بارع).

امام ابن کثیرؒ اس کتاب کے متعلق تبصرہ کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں: یہ ایک بہترین نفع بخش کتاب ہے، ہر فاضل اور محقق اس کی طرف محتاج ہے۔ (مقدمہ تبیین کذب المفتری بتحقیق الشیخ عدنان الشرفاوی مدظلہ، طبع دار التقوی شام)

[19]) تبيين كذب المفترى : ص 355

دیکھا، میری خواہش ہوئی کہ ان کی قدم بوسی کروں مگر انہوں نے میرا اکرام کرتے ہوئے مجھے منع فرمایا، تو میں پیچھے کی طرف سے آیا اور حضرت کی ایڑیوں کا بوسہ لیا ۔میں نے اس کی تاویل یہ نکالی کہ اللہ تعالیٰ میری اولاد کو برکت و بلندی عطا فرمائے گا۔اس کے بعد میں نے حضرت خلیل اللہ سے پوچھا کہ آپ کی علم کلام کے متعلق کیا رائے ہے تو آنجناب نے جواب دیا کہ اس کے ذریعے شبہات اور گمراہیوں کو دفع کیا جاتا ہے۔

علامہ جوینیؒ فرماتے ہیں کہ اس خواب کی تعبیر میں نے یہ نکالی کہ اللہ تعالیٰ میرے اولاد سے دین متین کا کام لے گا۔اور اسی طرح ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے بیٹے عبدالملک جوینیؒ سے دین کا بہت بڑا کام لیا۔

علماء نے ان کے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے کہ دوران مناظرہ ایک مرتبہ ان پر ایک جھٹکا آیا، کسی نے ان سے شکایت کی، تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ میں ابتداء ہی سے حرام سے بالکل دور رہا ہوں، لیکن بچپن میں ایک دن میں رو رہا تھا، تو ہمارے گھر کے ایک پڑوسن نے بہلانے کے واسطے مجھے اُٹھا کر اپنا دودھ پلایا تھا، تو یہ جھٹکا اس دودھ کا اثر ہے۔([20])

بہر حال یہاں علم کلام پر مخالفین کی طرف سے جو اعتراضات کیے جاتے ہیں اُن کے امام ابن عساکرؒ نے بہت عمدہ طرز سے جوابات دیے ہیں، قارئین کے فائدے کے لئے یہاں چند عبارات ذکر کی جاتی ہیں :

[20]) يحْكى أَنه تلجلج مرّة فِي مجْلِس مناظرة فَقيل لَهُ يَا إِمَام مَا هَذَا الَّذِي لم يعْهَد مِنْك فَقَالَ مَا أَرَاهَا إِلَّا آثَار بقايا المصة قيل وَمَا نبأ هَذِه المصة قَالَ إِن أُمِّي اشتغلت فِي طَعَام تطبخه لأبي وَأَنا رَضِيع فَبَكَيْت وَكَانَت عندنَا جَارِيَة مُرْضِعَة لجيراننا فأرضعتني مصة أَو مصتين وَدخل وَالِدي فَأنْكر ذَلِك وَقَالَ هَذِه الْجَارِيَة لَيست ملكا لنا وَلَيْسَ لَهَا أَن تتصرف فِي لَبنهَا وأصحابها لم يأذنوا فِي ذَلِك وقلبني وفوعني حَتَّى لم يدع فِي باطني شَيْئا إِلَّا أخرجه وَهَذِه اللجلجة من بقايا تِلْكَ الْآثَار. (طبقات الشافعية الكبرى للسبكي :5/ 168)

علم الکلام کی مشروعیت پر ایک اعتراض اور اس کے دو جوابات:

قال الإمام ابن عساکر :

"قال الشعبی: من طلب الدین بالکلام تزندق، ومن طلب المال بالکیمیاء أفلس، ومن حدّث بغرائب الحدیث کُذّب".

ترجمہ: امام شعبی فرماتے ہیں کہ جو شخص علم کلام کے ذریعے دین کی سمجھ طلب کریگا وہ زندیق ہو جائے گا، اور جو شخص علم کیمیاء کے ذریعے مال طلب کریگا وہ مفلس بن جائے گا، اور جو شخص غریب الاحادیث بیان کریگا وہ جھوٹا کہلائے گا۔

پہلا جواب:

پہلا جواب امام بیہقیؒ نے اپنی کتاب "مناقب الإمام الشافعي"(ص: **462,467**) میں ذکر کیا ہے، اور امام ابن عساکرؒ نے اس کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔

فاجاب عنه الإمام أبوبكر البيهقی([21]):

"وانما یرید والله أعلم بالکلام کلام أهل البدع فان فی عصرهما انما کان یعرف بالکلام أهل البدع فاما أهل السنة فقلما کانوا یخوضون فی الکلام حتی اضطروا إلیه بعد فهذا وجه فی الجواب عن هذه الحکایة وناهیک بقائله أبی بکر البیهقی فقد کان من أهل الروایة والدرایة"۔([22])

[21]:) یہ وہ شخصیت ہیں جنہوں نے شوافع کے مستدلات پر "سنن کبری" لکھی ہے۔

امام الحرمین ان کی شخصیت کے بارے میں لکھتے ہیں: مَا من شَافِعِيّ إِلَّا وَللشَّافِعِيّ فِي عُنُقه منَّة إِلَّا الْبَيْهَقِي فَإِنَّهُ لَهُ على الشَّافِعِي منَّة لتصانيفه فِي نصرته لمذهبه وأقاويله۔یعنی امام شافعیؒ نے تمام شوافع پر احسان کیا ہے لیکن امام شافعیؒ پر امام بیہقیؒ نے احسان کیا کہ انہوں نے مذہب شافعی کے مذہب اور اقوال کے دفاع میں کتابیں لکھیں۔(طبقات الشافعية الكبرى للسبكي :4/ 10)

اور یہ اتنی بہترین کتاب ہے کہ حنفیہ مجبور ہوئے کہ اس کا جواب لکھیں، چنانچہ امام ماردینی حنفی نے اس کے رد میں "الجوهر النقي فی الرد علی سنن البيهقي" لکھی۔

[22]) المصدر السابق:ص 334،333)

ترجمہ: سلف کی مراد علم کلام سے اہل بدعت کا علم کلام ہے کیونکہ ان کے دور میں علم کلام اہل بدعت کا وطیرہ تھا اہل سنت علم کلام میں بہت کم غور وخوض کرتے، یہاں تک کہ بعد میں وہ اس میں کلام کرنے پر مجبور ہوگئے۔

دوسرا جواب:

دوسرا جواب امام ابن عساکرؒ کی طرف سے ہے فرماتے ہیں:

"وتحتمل وجها آخر وهو أن يكون المراد بها أن يقتصر على علم الكلام و يترک تعلم الفقه الذی يتوصل به إلى معرفة الحلال و الحرام و يرفض العمل بما أمر بفعله من شرائع الإسلام ولا يلتزم فعل ما أمر به الشارع و ترک ما نهى عنه من الأحكام وقد بلغنی عن حاتم بن عنوان الأصم وكان من افاضل الزهاد وأهل العلم أنه قال الكلام أصل الدين والفقه فرعه والعمل ثمره فمن اكتفى بالكلام دون الفقه والعمل تزندق ومن اكتفى بالعمل دون الكلام والفقه ابتدع ومن اكتفى بالفقه دون الكلام والعمل تفسق ومن تفنن فی الأبواب كلها تخلص۔ قال أبوبكر الرازی يقول سمعت غيلان السمرقندی يقول سمعت أبا بكر الوراق يقول من اكتفى بالكلام من العمل دون الزهد و الفقه تزندق ومن اكتفى بالزهد دون الفقه والكلام ابتدع ومن اكتفى بالفقه دون الزهد والورع تفسق ومن تفنن فی الأمور كلها تخلص"۔(23)

ترجمہ: مذکورہ اقوال کا ایک اور محمل بھی ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ سلف کی مراد یہ ہو کہ جو آدمی صرف علم کلام کے سیکھنے پر اکتفاء کرے اور حلال و حرام کی معرفت کے وسیلہ یعنی علم فقہ کو ترک کردے، اور شریعت اسلامیہ کے مامورات بجانہ لائے تو اس شخص کے زندیق ہونے کا خطرہ ہے، چنانچہ حاتم اصمؒ فرماتے ہیں کہ علم کلام دین کی اصل ہے، فقہ اس کی فرع ہے، اور علم اس کا ثمرہ ہے، لہٰذا جو شخص صرف علم کلام پر

---

[23] المصدر السابق:ص 335

اکتفاء کرے اور فقہ و عمل کو چھوڑ دے گا تو وہ زندیق بن جائے گا،اور جو صرف عمل پر اکتفاء کرے گا وہ مبتدع بن جائے گا،اور جو فقہ پر اکتفاء کرے گا وہ فاسق بن جائے گا ،اور جو تمام ابواب کو جمع کر دے گا وہ مخلص بن جائے گا۔امام ابو بکر الرازیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے غیلان سمرقندیؒ کو کہتے ہوئے سنا وہ فرماتے تھے کہ میں نے ابو بکر وراقؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ جو شخص صرف علم کلام پر اکتفاء کرے فقہ اور تصوف حاصل نہ کرے تو وہ زندیق بن جائے گا،اور جو شخص صرف تصوف کو حاصل کرے فقہ وکلام کو چھوڑ دے وہ بدعتی بن جائے گا،اور جو شخص صرف فقہ پر اکتفاء کرے تصوف و تقویٰ کو حاصل نہ کرے تو وہ فاسق بن جائے گا،اور جو تمام ابواب کو جمع کرے وہ مخلص بن جائے گا۔

علم الکلام کی مشروعیت پر ایک اور اعتراض کا جواب:

" قال محمد بن عبدالله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول لو علم الناس ما في الكلام في الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد" ۔

ترجمہ:اعتراض دوم: محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم فرماتے ہیں کہ میں نے امام شافعیؒ سے سنا کہ اگر لوگوں کو پتہ چل جائے کہ علم الکلام میں کتنی بدتیں پوشیدہ ہیں تو وہ اس علم کلام سے بھاگیں گے جیسا کہ شیر سے بھاگا جاتا ہے۔

جواب:

قال الإمام بن عساكر :

"فانما عنى الشافعي بذلک کلام البدعی المخالف عند اعتباره الدليل الشرعي.([24])

[24] المصدر السابق: ص 336

والكلام المذموم كلام أصحاب الأهوية وما يزخرفه أرباب البدع المردية فاما الكلام الموافق للكتاب والسنة الموضح لحقائق الأصول عند ظهور الفتنة فهو محمود عند العلماء ومن يعلمه وقد كان الشافعي يحسنه ويفهمه وقد تكلم مع غير واحد ممن ابتدع و أقام الحجة عليه حتى انقطع۔([25])

(قال الإمام ابن عساكر):قال الإمام أبوبكر البيهقي إنما أراد الشافعي بهذا كلام حفص وأمثاله من أهل البدع وهكذا مراده بكل ما حكى عنه في ذم الكلام وذم أهله غير أن بعض الرواة أطلقه وبعضهم قيده وفي تقييد من قيده دليل على مراده۔([26])

امام ابن عساکرؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کی مراد کلام بدعی ہے جو دلائل شرعیہ کے مخالف ہے ،اور وہ کلام مذموم ہے جو اہل باطل کا کلام ہے، جہاں تک اہل سنت والجماعت کے کلام کا تعلق ہے جو کتاب وسنت کے موافق ہے تو اس کا حاصل کرنا محمود ہے،خود امام شافعیؒ نے اہل بدعت کے ساتھ کلام کیا ہے اور ان پر حجت قائم کی ہے۔امام ابن عساکرؒ فرماتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کی علم کلام سے مراد حفص وغیرہ اہل بدعت کا کلام ہے اور وہ تمام اقوال جو ان سے کلام اور اہل کلام کے ذم میں منقول ہیں وہ سب اسی پر محمول ہیں،البتہ بعض رواۃ نے کلام کو اہل بدعت کے ساتھ مقید کیا ہے اور بعض نے مطلق علم کلام کہا ہے اور مقیّدین کی تقیید سے مطلق کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

قال الإمام ابن عساكر :

وفي الجملة لا يجحد علم الكلام إلا أحد رجلين:

[25] المصدر السابق: ص **339**

[26] المصدر السابق: ص **341**

جاهل رَكَنَ إلى التقليد ، وشقّ عليه سلوك طُرق أهل التحصيل ، و خلا عن طرق أهل النظر ، والناس أعداء ما جهلوا ، فلما انتهى عن التحقّق بهذا العلم .. نهى الناس ليضلّ كما ضلّ -

أو رجل يعتقد مذاهب فاسدة ، فينطوى على بدع خفية ، يلبِّس على الناس عَوَار مذهبه ، و يعمِّي عليهم فضائح عقيدته ، ويعلم أن أهل التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون الستر عن بدعهم ، و يظهرون للناس قبح مقالاتهم ....

فهذا ماحضرني من مدح الكلام والمتكلمين ، وذكر بعض من كان يعلمه من علماءالمسلمين ۔[27]

یعنی: خلاصہ کلام یہ ہے کہ علم کلام کا انکار صرف دو آدمی کر سکتے ہیں ،ایک جاہل جو صرف تقلید کی طرف مائل ہو،عالی سمت لوگوں کے راستے پر چلنااس کے لئے دشوار ہو، **والناس أعداء لما جهلوا**،لہٰذاایساآدمی خود تحقیق تک نہ پہنچ سکاتووہ دوسروں کو بھی اس سے منع کرتاہے تاکہ لوگوں کو بھی اپنی طرح گمراہی میں رکھے۔اور دوسرا شخص جو علم کلام کاانکار کرتاہے وہ شخص ہے جو مذاہب فاسدہ کامعتقد ہو وہ اپنی بدعت کو چھپاتاہو ،اور لوگوں کو اپنے مذہب کے عیب کے بارے میں دھوکا دیتاہے اور اپنے عقیدہ کی خرابیوں سے ان کو بے بہرہ رکھتاہے اوراس کو یقین ہوتاہے کہ اہل نظر محققین اس کی بدعتوں اور برائیوں کاپردہ چاک کرتے ہیں اس لئے وہ مخالفت کرتاہے۔

علم الکلام کی مشروعیت پر امام تفتازانیؒ اور صاحب نبراس کے کلام سے استدلال:

جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد کے شروع میں علم کلام کی کئی تعریفیں کی ہیں اور پھر آگے فرمایا کہ صحابہ کے دور میں علم کلام کے مستقل قواعد نہیں تھے بلکہ یہ بعد میں بنے۔البتہ جن علماء حضرات نے علم کلام کی تردید کی

[27] المصدر السابق: ص **359**

ہے ان کی مراد چار قسم کے لوگ ہیں کہ یہ حضرات علم کلام نہ پڑھیں۔ چنانچہ علامہ عبدالعزیز فرہاریؒ نے "نبراس" میں ان حضرات کا ذکر اس طرح فرمایا ہے:

"أراد التفتازانی أن ذم الكلام محصور فی أربعة أشخاص ،الأول من يتعصب فلا يطيع الحق بعد ظهوره فالكلام يقويه على المناظرة فيزيد تعصبه , الثانی من لا يكون قوته العاقلة ذكية فلا يدرک كنه المسائل والدلائل فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلالی فهذا الرجل إذا اشتغل بالكلام تشوش ايمانه , الثالث من يقصد القاءالشبهات الكلامية على ضعفاءالمسلمين كما فعل الملاحدة إفسادا للدين كابن الراوندی وعبدالكريم بن أبی العوجاءوالقرامطة , الرابع من يخوض فی دقائق الفلسفة بما لا يفتقر و قيد بما لا يفتقر احترازا عما فعله فی المواقف و نحو ما زعما منه انها مما يفتقر إليه فی العقائد الإسلامية".([28])

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ علم کلام کی مذمت چار آدمیوں میں محصور ہے، پہلا وہ ہے جو متعصب ہو اور حق ظاہر ہونے کے بعد بھی حق کی طرف نہیں آتا، تو علم کلام ایسے آدمی کی مناظرے میں تقویت بڑھاتا ہے اور اس کا تعصب مزید بڑھ جاتا ہے، دوسرا وہ آدمی جو حد درجہ غبی ہو، اس کا ذہن مسائل اور دلائل کا ادراک نہ کر سکتا ہو، اور یقین استدلالی سے اس کا ذہن قاصر ہو تو یہ آدمی اگر علم کلام میں مشغول ہو گا تو اس کا ایمان متزلزل ہو جائے گا، تیسرا وہ آدمی ہے جو دین میں بگاڑ ڈالنے کے لئے علم کلام کے مسائل اُٹھا کر کمزور مسلمانوں پر اعتراضات کرتا ہے جیسا کہ ملاحدہ (ابن راوندی، عبد الکریم بن ابی العوجاء اور قرامطہ وغیرہ) کیا کرتے تھے اور چوتھا وہ آدمی ہے جو فلسفہ کے دقائق میں جا کر ایسے فضول مباحث سیکھ لے جن کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اس لا یفتقر کی قید سے ان علماء کا علم کلام نکل گیا جو مواقف اور اس جیسی کتابوں میں ہے، اس لئے کہ وہ تو عقائد اسلامیہ میں ممد ومعاون ہے۔

[28] النبراس: ص **34**

اہل سنت والجماعت کے امام حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کا علم الکلام میں تصانیف:

الحمد للہ ہم سب دیوبندی ہیں اور دیوبند کی بنیاد جس شخصیت نے رکھی تھی حجۃ الاسلام قاسم العلوم والخیرات قاسم نانوتویؒ وہ بہت بڑے متکلم تھے،اور جنکی اکثر تصانیف علم کلام پر مشتمل ہیں مثلا: 1۔آب حیات 2۔انتصارالاسلام 3۔اسرار الطہارۃ 4۔انتباہ المومنین 5۔تصفیۃ العقائد 6۔تحفہ لحمیہ 7۔تحذیر الناس 8۔تتمہ حجۃ الاسلام 9۔تقریر دل پزیر 10۔جوابات محذورات عشرہ 11۔حجۃالاسلام 12۔فیوض قاسمی 13۔قاسم العلوم 14۔قبلہ نما 15۔گفتگو مذہبی 16۔نصائح قاسمیہ,اسی طرح جتنے بھی مناظرے ہیں مثلا 17۔اجوبہ اربعین 18۔جواب ترکی بہ ترکی 19۔مباحثہ شاہجہان پور 20۔ہدیۃ الشیعہ ان سب کتب کا مرکزی موضوع علم کلام ہے۔

مقولہ "**علیکم بدین العجائز**" کی توجیہ اور حقیقت:

بعض علم کلام کے مخالفین اعتراض کرتے ہیں کہ سلف کے اقوال میں آیا ہے کہ "**علیکم بدین العجائز**" کہ عجوز کی طرح سادہ دین اختیار کرو،اور ظاہر ہے کہ عجوز علم کلام نہیں جانتیں،لہٰذا علم کلام کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن اصل میں یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ " **إذا كان آخر الزمان اختلفت الأهواء فعليكم بدين أهل البادية والنسآء**" واضح رہے اس حدیث کی سند واہی اور من گھڑت ہے، لہٰذا آپ ﷺ سے سرے سے یہ بات ثابت ہے ہی نہیں۔[29] دوسری بات یہ ہے کہ معتزلہ کا مشہور مذہب ہے "**منزلہ بین المنزلتین**"۔ تو ایک بوڑھی عورت نے ایک معتزلی پر اعتراض کیا اور کہا کہ قرآن میں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: { **هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن** } درمیان میں تو کوئی واسطہ نہیں ہے۔ تو وہ معتزلی لاجواب ہو کر خاموش رہ گیا۔ اس وقت سفیان ثوریؒ اور دوسرے علماء نے فرمایا کہ "**علیکم بدین العجائز**"۔ لہٰذا اس کو علم کلام کی مخالفت میں پیش کرنا درست نہیں۔

---

[29] **مذکورہ روایت کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:** إشارات المرام للبياضي،المقاصد الحسنة للسخاوي،اللالى المصنوعة للسيوطي.

علم کلام کے بعض قواعد قرآن وسنت سے:

اب اس بات کی طرف آتے ہیں کہ علم کلام کے بعض مسلمہ قواعد قرآن مجید اور احادیث مبارکہ سے ثابت ہیں، جیسا کہ اس کی تصریح امام ابن بزیزہؒ نے "الاسعاد "میں کی ہے، فرماتے ہیں: وجميع دلائل المتكلمين من الاشعرية إنما هي مبنيةعلى الدلائل التى اشار اليه الكتاب العزيزالخ۔(53) یعنی متکلمین کے سارے دلائل اور قواعد ان دلائل پر مبنی ہیں جس کی طرف کتاب اللہ میں اشارہ موجود ہے۔ مثلا: برھان تمانع جو کہ مشہور برھان ہے شرح عقائد اور علم کلام کی دیگر کتابوں میں اس کا ذکر موجود ہے۔ ارشاد باری ہے: { لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ }[30] {مَا اتخذ الله مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ }اور { أَمْ جَعَلُواْ للّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ} وغیرہ آیات میں اس برھان کی طرف اشارہ ہے۔

اسی طرح مشرکین کے بارے میں آتا ہے کہ {أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُون} الخ تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا {قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم} یا {وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيم} ان آیات سے باقاعدہ متکلمین کا قاعدہ اثبات قیامت ثابت ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ متکلمین کے بعض وہ قواعد جو احادیث مبارکہ سے مستنبط ہیں۔ مثلا: "حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی فزارہ قبیلے کا تھا آنحضرت ﷺ کے پاس آیا اور کہنے لگا یا رسول اللہ میرا ایک لڑکا پیدا ہوا ہے جو کالے رنگ کا ہے (اور میں تو گورا ہوں) آپ ﷺ (اس کا مطلب سمجھ گئے اور) فرمایا تیرے پاس اُونٹ ہیں وہ کہنے لگا جی ہاں ہیں آپ ﷺ نے فرمایا ان کا رنگ کیا ہے اس نے کہا سرخ۔ آپ ﷺ نے فرمایا ان اُونٹوں میں کوئی خاکی رنگ کا بھی ہے۔ اس نے کہا جی ہاں ہے آپ نے فرمایا پھر یہ خاکی رنگ کہاں سے آیا۔ کہنے لگا شاید مادہ کی کسی رگ نے یہ رنگ کھینچ لیا ہو، آپ نے فرمایا تو تیرے بیٹے کا رنگ بھی کسی رگ نے کھینچ لیا ہو گا"۔ تو یہاں نظیر کا قیاس نظیر پر ہوا ہے۔ اور یہ متکلمین کا قاعدہ ہے کہ الاجسام متماثلۃ یعنی اجسام متماثل ہیں، ایک شبیہ کا جو حکم ہے تو وہ دوسرے کا بھی ہو گا۔ اسی وجہ سے اہل سنت فرماتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی تشبیہ مخلوق کے ساتھ دی گئی تو جو

---

[30] **امام بیضاویؒ اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں:** وفي الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله ، وحث على البحث والنظر فيه . تفسير البيضاوى . (440/1)

حکم مخلوق کا ہوگا وہی اللہ تعالٰی کا ہو جائے گا اور ظاہر ہے کہ مخلوق پر فنا آئے گی تو اللہ تعالٰی کا بھی یہی حکم ہو جائے گا اور اس پر بھی فنا لازم آئے گی حالانکہ یہ تو محالات میں سے ہے، لہذا اس قسم کی تشبیہ دینا بھی حرام ہے۔

اسی طرح متکلمین کا قاعدہ کہ عالم حادث اور تسلسل باطل ہے یہ بھی ایک حدیث سے مستنبط ہے۔(فلاسفہ کہتے ہیں کہ جس طرح اللہ تعالٰی کی ذات قدیم ہے اسی طرح عالم بھی قدیم (بالنوع) ہے، یہی مذہب ابن تیمیہؒ کا بھی ہے اور اس کی تصریح انہوں نے نقد مراتب الاجماع میں کی ہے جو ابن حزمؒ کی کتاب مراتب الاجماع کا حاشیہ ہے۔) آپ ﷺ نے فرمایا"**لاعدوی ولا طیرۃ**"یعنی چھوت (متعدی بیماری) لگنا اور بدشگونی کوئی چیز نہیں ہے۔ تو ایک اعرابی کھڑا ہو کر کہنے لگا یا رسول اللہ بتلائیے پھر کیا وجہ ہے کبھی ریگستان میں اُونٹ صاف ستھرے چکنے ہوتے ہیں جیسے ہرن ہیں۔ پھر ایک خارشی اُونٹ آکر ان سے مل جاتا ہے تو سب خارشی ہو جاتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اچھا یہ بتاؤ پہلے اُونٹ کو کس نے خارشی کیا۔

تو یہ اصل میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تسلسل باطل ہے۔ لہٰذا اللہ تعالٰی کی ذات قدیم ہے اور اللہ تعالٰی کے سوا باقی سب چیزیں حادث ہیں۔ غرض متکلمین کے اکثر قواعد قرآن اور سنت سے ثابت ہیں، اس کو بدعت کہنا حماقت اور گمراہی ہے۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين

دوسرا محاضرہ

مباحث

- ⇐ آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے مشرکین عرب کی حالت
- ⇐ مشاجرات صحابہ میں اہل سنت والجماعۃ کا معتدل موقف
- ⇐ مشہور فرقِ باطلہ کا تاریخی پس منظر

اسلام سے قبل اور بعد میں باطل فرقوں کی مختصر تاریخ، اہل سنت والجماعۃ اشاعرہ، ماتریدیہ کی تفصیل

الحمد لله و کفی و سلام علی عباده الذين اصطفی أما بعد:

قبل البعثت مشرکین عرب کی حالت:

آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے جزیرۃ العرب اور اس کے گرد و نواح کے علاقے جہالت کی تاریکیوں میں پڑے ہوئے تھے، (خصوصًا عرب جن کے پاس بت پرستی کے علاوہ کچھ چارہ کار نہیں تھا) اور ان کے فخر کے لئے لغت عربی کے علاوہ ان کے پاس کچھ بھی نہیں تھا کہ اس پر فخر کر سکیں، اور عربی زبان کی وسعت اور فصاحت کی وجہ سے اپنے آپ کو عرب اور دوسروں کو عجم (گونگے) کہہ کر پکارتے۔ اور ایک حد تک یہ بات ان کی درست بھی تھی، اس لئے کہ عربی زبان کی وسعت اتنی ہے کہ کوئی بھی زبان اس تک نہیں پہنچ سکتی. غرض اہل عرب عجیب و غریب طریقوں سے بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے۔

ابن الکلبی نے کتاب لکھی ہے **"کتاب الاصنام"** اور اس میں انہوں نے عرب کے مختلف قبیلوں کے بتوں اور ان کے اوصاف کا تذکرہ کیا ہے کہ یہ لوگ کس طرح ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے۔ مثلا یہ لوگ اگر کہیں خوبصورت سانپ دیکھ لیتے تو اس کو سجدہ ریز ہو جاتے کہ یہ ہمارا رب ہے۔ اسی طرح بعض دفعہ اگر سفر کے دوران ان کو پتھر وغیرہ عبادت کرنے کے واسطے میسر نہ ہوتا، توریت کو اکٹھا کر کے اس پر بکری دوہ لیتے، جب وہ منجمد ہو جاتا تو اس کو سامنے رکھ کر سجدے میں گر جاتے کہ یہ ہمارا رب ہے۔ غرض پتھروں اور ڈھیلوں کی عبادت میں حد درجہ جہالت کو پہنچے ہوئے تھے۔ ([31])

---

[31] مصادر قدیمہ وجدیدہ میں زمانہ جاہلیت کے بعض مختلف قبیلوں کے بتوں کا تذکرہ موجود ہے۔ جو اس قبیلے کے ساتھ خاص ہوتا تھا اور وہ ان کو مختلف ناموں سے پکارتے تھے۔ ان میں سے بعض کا ذکر تو قرآن میں بھی موجود ہے۔ بہر حال ذیل میں چند بتوں کا اجمالا تذکرہ کیا جاتا ہے:

1) اللات: زمانہ جاہلیت میں لوگ اس پر قسم کھاتے تھے۔ اور یہ ان کے بزعم مذکر (بت) تھا۔
2) العُزّیٰ: یہ ان کے نزدیک مونث تصور کیا جاتا تھا۔
3) مناۃ: اس کا تذکرہ بھی قرآن میں موجود ہے، یہ بت اہل یثرب (مدینہ) کے ہاں بہت قابل تعظیم تھا۔
4) ھبل: یہ قریش کا ایک بڑا بت تھا جو کہ جوف کعبہ میں تھا۔
5) ود: عرب لوگ اپنی بعض اولاد کو "عبد ود" کا نام رکھا کرتے تھے۔
6) سواع: یہ قبیلہ ھذیل کا بت تھا جو ایک عورت کی شکل میں تھا۔

---

7) یغوث: زمانہ جاہلیت میں بہت سے لوگ "عبد یغوث" نام رکھا کرتے تھے۔

8) یعوق: یہ صنعاء کے قریب ایک بت تھا۔

9) نسر: یہ قبیلہ حمیر کا بت تھا۔

10) عمیانس:

11) اساف ونائلۃ: یہ دونوں صفا مروی پر تھے۔

12) رضی: یہ بنو ربیعۃ بن کعب قبیلے کا بت تھا۔

13) مناف: یہ بھی جاہلیت کا بتوں میں سے ہے، اور قریش کو بھی عبد مناف اسی مناسبت کہا جاتا ہے۔

14) سعد: یہ بنو بکر بن کنانۃ قبیلے کا بت تھا۔

15) ذوالکفین: یہ دوس قبیلے کا بت تھا۔

16) ذوالشریٰ: یہ الازد قبیلے میں بنو حارث بن یشکر کا بت تھا۔

17) الاقیصر: یہ قبیلہ قضاعۃ، لخم، جذام، عاملہ اور غطفان کا بت تھا۔

18) ذوالخلصۃ: یہ قبیلہ خثعم کا بت تھا۔

19) نُھم: یہ مزینہ قبیلہ کا بت تھا۔

20) عائم: یہ بھی ازد قبیلے کا تھا۔

21) سعیر: یہ قبیلہ عنزہ کا بت تھا۔

22) الفَلس: یہ قبیلہ طیٔ کا بت تھا۔

23) یہ قبیلہ طیٔ کے ایک شاخ کا بت ہے۔

24) باجر: یہ قبیلہ اُزد اور ان کے آس پاس قبیلہ طیٔ اور قضاعہ کا بت تھا۔

25) المحرق: یہ بکر بن وائل قبیلے کا بت تھا۔

26) الشمس: یہ قبیلہ بنو تمیم کا بت تھا۔

27) مرحب: یہ حضر موت کا بت تھا۔ ان کے علاوہ الاشھل، الاسحم، اُوال اور تیم وغیرہ بتوں کے نام بھی یاد کیے جاتے ہیں ۔(ملخص من ھامش: نساء فی حیاۃ المشاھیر لاحمد خلیل جمعۃ: ص ۲۱۲)

عیسائیوں کی حالت: ([32])

عرب کے گرد ونواح نجران اور غسان وغیرہ میں عیسائی رہتے تھے، انہوں نے اپنے دین میں حد درجہ تحریف کی ہوئی تھی، یہاں تک کہ اگر کوئی پادری مفلس اور نادار ہو جاتا تو سر عام اعلان کر دیتا کہ آؤ جنت کی زمین بیچتا ہوں، لوگ آکر اس کو پیسے پکڑا دیتے اور بہشتی زمین کا چیک وصول کر لیتے۔ان عیسائی لوگوں کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ (العیاذ باللہ) عیسیٰؑ میں حلول کر چکے ہیں اور مریمؑ اللہ تعالیٰ کی بیوی ہے وغیرہ۔

یہود کی حالت: ([33])

---

[32]) ان کے مشہور فرقے درج ذیل ہیں:

i. ملکانیہ: یہ ملکا کی طرف منسوب ہے جو سرزمین روم میں ظاہر ہوا اور بعد میں اس پر اپنا قبضہ جمالیا۔ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ (العیاذ باللہ) تین اسباب سے عبارت ہے۔اب (خدا)، ابن (عیسیٰؑ) اور روح القدس (جبرائیلؑ)۔

ii. نسطوریہ: یہ نسطورا الحکیم کی طرف منسوب ہے جو ماموں الرشید کے دور میں تھا۔اپنی رائے سے اناجیل میں تصرفات کیے، ان کا عقیدہ بھی ملکانیہ جیسا تھا البتہ یہ لوگ کہتے تھے کہ مریمؑ نے الہ نہیں بلکہ انسان جنا ہے۔(العیاذ باللہ)

iii. یعقوبیہ: یہ یعقوب کی طرف منسوب ہے، ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی روح عیسیٰؑ کے ساتھ ایسی ملی ہوئی ہے کاختلاط الماء باللبن۔اور اللہ تعالیٰ ہی عیسیٰؑ ہے، اور جب سولی پر چڑھ کر قتل کیے گیے، تو پورا عالم تین دن تک بغیر کسی مدبر کے جاری وساری تھا۔اس کے بعد اللہ تعالیٰ لوٹ آئے۔اعاذنا اللہ من ھذہ الترھات۔

iv. فرفوریوسیۃ: یہ فرفوریوس فیلسوف کی طرف منسوب ہے۔

v. الارمنوسیۃ: ان کے نزدیک عیسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا تشریفا کہا جاتا ہے۔

[33]) یہودیوں کے مشہور فرقے درج ذیل ہیں:

i. العنانیۃ: یہ عنان بن داؤد کی طرف منسوب ہے، ان کا عقیدہ عیسیٰؑ کے بارے میں یہ تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے صرف ولی تھے نبی نہیں تھے، باقی انجیل تو وہ ان کے (عیسیٰؑ) بعض شاگردوں نے مرتب کیا تھا۔

ii. العیسویۃ: یہ ابو عیسی اسحاق بن یعقوب اصفہانی کی طرف منسوب ہے، یہ منصور کے زمانے میں تھا، اس کا عقیدہ یہ تھا کہ میں نبی ہوں اور مسیح منتظر ہوں۔

iii. المقاربۃ/الیوذعانیۃ: یہ فرقہ یوذعان کی طرف منسوب ہے جو کہ ہمدان کا ایک آدمی تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ اس کا نام یہوذا تھا۔

iv. الموشکانیۃ: یہ بھی یوذعان کے مذہب پر تھے، البتہ اپنے مخالفین پر خروج اور ان کے ساتھ قتال کو واجب سمجھے تھے، یہ لوگ آپ ﷺ کے نبوت کے قائل تھے، البتہ یہ کہا کرتے تھے کہ ان کی بعثت صرف عرب اور تمام عالم کو ہوئی ہے سوائے یہود کے۔

یہی حال یہود کا تھا بلکہ وہ تو عیسائیوں سے تجسیم کے عقیدے میں بڑھ کر تھے۔(میں تو کہتا ہوں کہ اُمت میں تجسیم کا عقیدہ یہود سے ہی منتقل ہو کر آیا ہے)یہود کی کتابوں میں ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا کیا تو ساتوں آسمانوں کے اوپر بیٹھ گئے اور کہا کہ اوہ! میں تو بہت تھک گیا۔ ([34])

اور یہ بھی ان کی کتابوں میں نقل ہے کہ ایک مرتبہ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے جیسا خدا پیدا کروں تو ایک گھوڑے کے پسینے کو جمع کر کے اس سے اپنے جیسا خدا پیدا کیا۔

اس کے علاوہ ان کا ایک عقیدہ یہ بھی تھا کہ اللہ تعالیٰ کبھی کبھار گھوڑے یا خچر پر اترتا ہے اور خانہ کعبہ کا طواف کر کے واپس چلا جاتا ہے،(العیاذ باللہ)

کبھی کہتے کہ اللہ تعالیٰ زمین پر اُترتا ہے بیت المقدس اور یا بیت المقدس کے صخرے سے طواف کر لیتا ہے اور دنیا کا معائنہ کر کے واپس چلا جاتا ہے۔

مزید ان کی کتابوں میں یہ بھی مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے محبوبین کے ساتھ بہت محبت کرتا ہے یہاں تک کہ کبھی کبھار ان کے ساتھ کشتی تک لڑتا ہے، چنانچہ انہی کی کتابوں میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اللہ تعالیٰ خوبصورت نوجوان کی شکل میں براق پر اُترے،اور حضرت یعقوبؑ کے ساتھ کشتی لڑنے لگے، کشتی کے دوران کبھی اللہ تعالیٰ غالب آتے اور کبھی حضرت یعقوبؑ۔آخر کار حضرت یعقوبؑ غالب آگئے اور اللہ تعالیٰ کے سینے پر بیٹھ گئے، تو اللہ تعالیٰ نے نیچے سے کہا کہ اے یعقوب! تو مجھے نہیں پہچانتا؟ میں تو تیرا رب ہوں۔العیاذ باللہ۔ بہر حال یہ لوگ اس طرح کے گندے عقیدے رکھے ہوئے تھے۔

مجوس کی حالت:

اس کے علاوہ آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے عرب میں مجوس بھی آباد تھے وہ دو خداؤں کے قائل تھے،ایک خدا خیر کا اور دوسرا شر کا۔ خیر کے خدا کو "یزدان" کے نام سے پکارتے جبکہ شر کے خدا کو "اھرمن" کے نام سے۔ان کا عقیدہ تھا کہ کبھی

---

v. السامرۃ: یہ لوگ بیت المقدس کے پہاڑوں میں رہتے تھے، یہ لوگ موسیٰؑ کے بعد صرف ایک ہی نبی کے قائل تھے،ان کا نظریہ تھا کہ توراۃ ان کی لغت میں نازل ہوئی ہے(جو عبرانیہ کے قریب لغت ہے)اور بعد میں سریانیہ میں نقل ہوا۔

غرض یہ تو اجمالاً چند فرقے تھے جو بعد میں ۷۱ یا ۷۲ فرقوں میں بٹ گئے۔(مزید تفصیل کے لیے "الملل والنحل للشہرستانی" دیکھیے)

[34] حالانکہ قرآن کی صریح آیت اس کے رد میں موجود ہے:{ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ }(قٓ:38)

کبھار یہ دونوں خداآپس میں کشتی لڑتے ہیں اگر شر کا خدا غالب آجائے تو پھر دنیا میں شر غالب ہوتا ہے اور اگر خیر کا خدا غالب آجائے تو پھر دنیا میں خیر ہی خیر ہوتی ہے۔

پھر ان مجوس کے مختلف فرقے ہیں مثلا فرقہ "مانویہ" ،"دیصانیہ"، "مرقونیہ"،"مزدکیہ "وغیرہ۔اس مزدکیہ فرقے کا یہ عقیدہ تھا کہ ایران کے تخت پر جو بادشاہ جلوہ افروز ہے اس کے اوپر ساتوں آسمانوں پر اللہ تعالیٰ بیٹھا ہوا ہے اور یہ بادشاہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا مظہر ہے۔یعنی اس بادشاہ کا اُٹھنا بیٹھنا در حقیقت اللہ تعالیٰ کا اُٹھنا بیٹھنا ہے۔العیاذ باللہ۔

اصحاب الہیاکل:

آپ ﷺ کی بعثت سے قبل ایک بڑا فرقہ "اصحاب الہیاکل" بھی تھا، یہ لوگ سورج کو بڑا معبود سمجھتے تھے اور ستاروں کو چھوٹے معبود۔اور کہتے تھے کہ یہ ستارے اس بڑے معبود کی طرف محتاج ہیں۔ اس کے ساتھ ایک دوسرا فرقہ تھا جو "حرانیہ" کے نام سے مشہور تھا،ان کا عقیدہ تھا کہ "اللہ واحد و کثیر "واحد تو ہے لیکن کثیر اس طرح ہے کہ زمین پر جتنے بزرگ لوگ ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے مظاہر ہیں،اور اللہ تعالیٰ نے ان میں حلول کیا ہوا ہے العیاذ باللہ۔اور بعد میں یہ عقیدہ بعض جاہل صوفیاء نے اختیار کیا۔ بہر حال یہ فرقے آپ ﷺ کی بعثت سے پہلے موجود تھے اور فلسطین، شام، عراق، فارس، ہند، اور بلاد افریقہ میں ان کا زبردست تسلط تھا، تو ایسے پُر کٹھن حالات میں آپ ﷺ کی بعثت ہوئی۔

رسول اللہ ﷺ کی بعثت اور عرب کے ارد گرد باطل ادیان:

بخاری شریف کے اوائل میں ایک حدیث ہے کہ جب پہلی مرتبہ جبرئیلؑ آپ ﷺ کے پاس وحی لے کر آئے تو وحی کے بعد آپ ﷺ کی بہت اضطرابی حالت ہوئی، علماء نے اس کی دو وجہیں لکھی ہیں:

پہلی یہ کہ میری بعثت عرب تک محدود نہیں بلکہ پوری دنیا کے لئے ہے اور قیامت تک ہے۔

دوسری یہ کہ میری قوم بت پرست ہے، اس کے علاوہ ارد گرد یہود و نصاری بھی آباد تھے، جنہوں نے اپنے دین کا نقشہ بالکل مسخ کیا تھا، مزید برآں آپ ﷺ کو ان کی شرارتوں کا بھی پتہ تھا، تو اس بات پر آپ ﷺ کو غم لاحق ہوا کہ میں ان کو توحید کی روشنی کی طرف کیسے کھینچ کر لاوں گا، اسی فکر و سوچ کی وجہ سے جب آپ ﷺ گھر تشریف لائے تو ام المومنین حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ سے فرمانے لگے: "زمّلوني زمّلوني وفي رواية دثّروني دثّروني" .

بہر حال آپ ﷺ نے ایسی جہالت کی تاریکیوں میں محنت اور کوشش شروع فرمائی، اور اُمت کو ایسی تعلیمات سے روشناس کروایا جو خواص و عوام کے لئے یکساں تھیں۔ اور یہ اسلام کی تعلیمات کی زبردست جامعیت ہے۔ اس کی آسان مثال یہ ہے ارشاد باری ہے **"لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"** علامہ تفتازانیؒ اور امام غزالیؒ اس آیت کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس آیت کا ظاہر "دلیل خطابی اقناعی" پر دال ہے، یعنی عوام کے قلوب اس پر جلد مطمئن ہو جاتے ہیں، لیکن بنظر غائر اگر دیکھا جائے تو اس آیت میں مشہور "برھان" "برھان تمانع" کی طرف اشارہ ہے۔ تو آیت نے عوام و خواص دونوں کو فائدہ دیا۔ غرض آپ ﷺ کی تعلیمات کا نتیجہ یہ نکلا کہ عرب کو جہالت کی دلدل سے نکال کر ان میں ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ جیسی جلیل القدر شخصیات پیدا کیں، اور ہمارے لئے معیار حق بنایا" جیسا کہ ارشاد باری ہے: **"آمنو كما آمن الناس"**۔([35])

---

[35]- لفظِ ناس سے مراد باتفاق مفسرین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ہیں کیونکہ وہی حضرات ہیں جو نزول قرآن کے وقت ایمان لائے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف وہی ایمان معتبر ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایمان کی طرح ہو، جن چیزوں میں، جس کیفیت کے ساتھ ان کا ایمان ہے، اسی طرح کا ایمان دوسروں کا ہو گا تو "ایمان" کہا جائے گا ورنہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ایمان ایک کسوٹی ہے جس پر باقی ساری اُمت کے ایمان کو پرکھا جائے گا۔ جو اس کسوٹی پر صحیح نہ ہو اس کو شرعاً ایمان اور ایسا نہ کرنے والے کو مومن نہ کہا جائے گا۔ (تفسیر معارف القرآن بحوالہ عظمت صحابہ از مولانا نافعؒ)

آپ ﷺ کا آخری دور اور خلافتِ حضرت ابو بکرؓ

نبی کریم ﷺ کے آخری زمانے میں یمامہ (عراق اور حجاز کے درمیان ایک علاقے کا نام ہے) میں ایک شخص نے نبوت کا دعوی کیا، جس کا نام مسیلمہ تھا(36) اس نے نبی کریم ﷺ کو ایک خط لکھا، جس کا مضمون یہ تھا: "**من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله ، السلام عليک أمابعد: فإني قد أشركت في الأمر معک ، ولنا نصف الأرض و لقريش نصفها ، ولكن قريشا قوم يعتدون**" یعنی یہ خط مسیلمہ رسول اللہ کی طرف سے محمد رسول اللہ کی طرف بھیجی گئی ہے ، بعد از سلام عرض یہ ہے کہ میں آپ کے ساتھ نبوت کے کام میں شریک ہو چکا ہوں، لہذا آدھی زمین پر میری حکومت ہو گی اور آدھی پر آپ کی، لیکن قریش ایک ایسی قوم جو حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ اور ایک دو قاصدوں کے ذریعے یہ خط آپ ﷺ تک پہنچایا۔ جب آپ ﷺ نے خط پڑھا تو ان قاصدوں سے دریافت کیا کہ آپ لوگوں کی کیا رائے ہیں، تو انہوں نے اس خط کی تائید کی، آپ ﷺ نے فرمایا: "**أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما**"۔ یعنی اللہ کی قسم اگر یہ اصول نہ ہوتے کہ ایلچی کو قتل نہیں کیا جائے گا تو میں تمہاری گردنوں کو تن سے جدا کر دیتا۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے جوابی خط لکھا جس کا مضمون یہ تھا: "**من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب ، السلام على من اتبع الهدى أمابعد: فإن الأرض لله يورثها من يشآء من عباده والعاقبة للمتقين** -" یعنی یہ خط محمد رسول اللہ ﷺ کی طرف مسیلمہ کذاب کی طرف بھیجا جا رہا ہے سلام ان پر جنہوں نے حق کی پیروی کی، اس کے بعد ہے کہ یہ زمین صرف اللہ ہی کی ملکیت ہے، اور وہ اس کو اپنے بندوں میں سے جسے چاہے دے دیتا ہے ، اور حسن انجام پرہیز گاروں کے لئے ہے۔ بہر حال اس شخص نے یمامہ میں اپنا مشن جاری رکھا اور ہزاروں لوگوں کو اپنا تابع بنا دیا۔

دوسری طرف یمن میں ایک آدمی نے نبوت کا دعوی کیا جس کا نام اسود عنسی تھا(37) یہ شخص حد درجہ ساحر اور شعبدہ باز تھا، اور اسی جادو کے ذریعے سے لوگوں کو اعتماد میں لیا تھا، لوگوں سے کہا کرتا تھا کہ میرے پاس دو فرشتے آتے ہیں ایک کا نام شحیق جبکہ دوسرے کا نام شریق ہے۔ اس نے صنعاء پر حملہ کیا، اور وہاں شہر بن بازانؓ سے حکومت چھین لی، یہ بازان الفارسی کا بیٹا تھا، جو پہلے مجوسی تھا بعد میں مشرف بہ اسلام ہوا، اور آپ ﷺ نے اسی صنعاء علاقے پر گورنر مقرر کیا۔ بہر حال اسود عنسی نے شہر بن بازان کو قتل کر کے ان کی بیوی مرزبانہ کو زبردستی اپنے نکاح میں لیا۔ یہ سارے کہ سارے حالات و واقعات فروہ بن مسیک نے آکر آپ ﷺ کو بتلائے جبکہ آپ ﷺ کو اس سے پہلے اس کی خبر نہ تھی۔ اس کے بعد آپ ﷺ نے معاذ بن

---

36): اس لعین کا پورا نام ابو ثمامہ مسیلمہ بن کبیر بن حبیب الوائلی تھا۔

37): اس کا نام عیھلہ بن کعب تھا، آپ ﷺ کی حیات ہی میں نبوت کا دعوی کیا تھا۔ آپ ﷺ نے اس کو "کذاب صنعاء" کا لقب دیا تھا۔

جبل اور مسلمانوں کا ایک لشکر جرار تیار کرکے اس کے پیچھے بھیجا،اور ایک منصوبے کے تحت فیروز دیلمی نے اس لعین کو جہنم رسید کیا۔

اسی طرح بنو تغلب کے قریب ایک عورت تھی جس کا نام سجاح([38]) تھا اس نے بھی نبوت کا دعوی کیا(اور یہ بعد میں مسلمان بھی ہوئی ہے)۔یہ ایک باصلاحیت اور گریجویٹ قسم کی عورت تھی،اور اسی کمال کی وجہ سے تقریبا 40 ہزار لوگ اس کے معتقدین بن گئے،جب مسیلمہ کو اس بارے میں معلوم ہوا تو اس کو مذاکرات کے لئے اپنے ہاں بلایا،اور ایک خیمہ میں دونوں محو گفتگو ہوئے،جب مذاکرات مکمل ہوئے تو سجاح نے باہر آکر اپنے معتقدین سے کہا کہ میں مسیلمہ سے نکاح کرنا چاہتی ہوں،اور مصلحت بھی اسی میں ہے،لہذا دونوں کا نکاح ہوا اور مہر میں یہ طے ہوا کہ مسیلمہ نے امتیوں کو عشاء اور فجر کی نماز معاف کر لی۔لیکن بعد میں سجاح کو معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے ساتھ جنگ لڑنا آسان نہیں ہے لہذا وہ مسیلمہ سے پیچھے ہٹ گئی،اور یہ لعین مقابلے کے لئے اکیلے نکلا۔دوسری طرف ابو بکر صدیق نے خالد بن ولید کی سربراہی میں ایک لشکر تشکیل کی،فریقین میں سخت معرکہ ہوا۔مسیلمہ کے لشکر سے بیس یا تیس ہزار افراد جہنم رسید ہوئے۔اور مسلمانوں کی طرف سے بھی تیراں سو/اٹھارہ سو/بائیس سو شہید ہوئے۔اور مسیلمہ کو حضرت وحشی نے نیزہ سے مارا جس کی وجہ سے وہ بھی واصل جہنم ہوا۔

آپ ﷺ کی رحلت کے بعد ابو بکر صدیق کے دور خلافت میں اور بھی طرح طرح کے فتنے کھڑے ہوگئے۔جن میں سے ایک فتنہ منکرین زکوۃ کا تھا،کہ بعض لوگوں نے زکوۃ سے انکار کرکے دین اور دنیا کے شؤن میں تفریق پیدا کی کہ زکوۃ کا تعلق مال کے ساتھ ہے،اس کی دین کے ساتھ کیا نسبت؟یہ لوگ بنو تغلب کے عیسائیوں کے قریب رہتے تھے اور عیسائیوں کے اصول ہیں کہ پارلیمنٹ کو مسجد سے الگ رکھا جائے،تو اس قسم کی باتیں انہوں نے عیسائیوں سے لی تھیں،حضرت ابو بکرؓ نے اس فتنے کی سرکوبی کی اور یہ فتنہ ختم ہوا۔

خلافت حضرت عمرؓ:

اس کے بعد حضرت عمرؓ کا دور خلافت شروع ہوا،ان کے دور خلافت میں جو بھی فتنہ اُٹھتا حضرت عمرؓ اس پر ضرب لگا کر ختم کرتے،چنانچہ سنن دارمی میں روایت ہے:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنِي اللَّيْثُ، أَخْبَرَنِي ابْنُ عَجْلَانَ، عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ صَبِيغًا الْعِرَاقِيَّ جَعَلَ يَسْأَلُ عَنْ أَشْيَاءَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَجْنَادِ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى

[38])ام صادر،سجاح بنت الحارث بن سوید۔

قَدِمَ مِصْرَ، فَبَعَثَ بِهِ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلَمَّا أَتَاهُ الرَّسُولُ بِالْكِتَابِ فَقَرَأَهُ فَقَالَ: أَيْنَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: فِي الرَّحْلِ، قَالَ عُمَرُ: «أَبْصِرْ أَنْ يكونَ ذَهَبَ فَتُصِيبَكَ مِنِّي بِهِ الْعُقُوبَةُ الْمُوجِعَةُ»، فَأَتَاهُ بِهِ، فَقَالَ عُمَرُ: «تَسْأَلُ مُحْدَثَةً»، فأرْسلَ عُمَرُ إِلَى رَطَائِبَ مِنْ جَرِيدٍ، " فَضَرَبَهُ بِهَا حَتَّى تَرَكَ ظَهْرَهُ دَبِرَةً، ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى بَرَأَ، ثُمَّ عَادَ لَهُ، ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى بَرَأَ، فَدَعَا بِهِ لِيَعُودَ لَهُ، قَالَ: فقالَ صَبِيغٌ: إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ قَتْلِي، فَاقْتُلْنِي قَتْلًا جَمِيلًا، وَإِنْ كُنْتَ تُرِيدُ أَنْ تُدَاوِيَنِي، فَقَدْ وَاللَّهِ بَرَأْتُ، فَأَذِنَ لَهُ إِلَى أَرْضِهِ، وَكَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ لَا يُجَالِسَهُ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى الرَّجُلِ، فَكَتَبَ أَبُو مُوسَى إِلَى عُمَرَ: أَنْ قَدْ حَسُنَتْ تَوْبَتُهُ، فَكَتَبَ عُمَرُ: أَنِ ائْذَنْ لِلنَّاسِ بِمُجَالَسَتِهِ.([39])

یعنی حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں صبیغ بن عِسل نامی ایک آدمی تھا (جس کو تجسیم کی بیماری لگی ہوئی تھی) مسلمانوں کی مجالس میں صفات متشابہات کے متعلق سوالات اُٹھاتا تھا، حضرت عمرؓ کو جب علم ہوا تو دربار میں بلا کر کھجور کے عراجین سے اس کی سخت پٹائی کی، اور پھر والی مصر ابو موسی اشعری کو خط لکھا کہ لوگوں کو اس کے ساتھ بیٹھنے سے منع کریں۔ اس کے بعد یہ آدمی توبہ تائب ہوا۔

خلافت حضرت عثمانؓ

حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانؓ کا دور شروع ہوا، اس دور کا سب بڑا فتنہ حضرت عثمانؓ کی شہادت تھی، پس منظر اس کا یہ ہے کہ بعض اقوام جو اسلام کے ساتھ خاص عداوت و کینہ رکھتی تھیں انہوں نے اسلام کا شیرازہ بکھیرنے اور کلمہ واحدہ میں افتراق پیدا کرنے کے لئے یہ صورت اختیار کی کہ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اہل اسلام میں داخل ہوئے ان کا پروگرام یہ بنا کہ انتشار و اختلاف پیدا کیا جائے اس کے بغیر غلبہ اسلام کو روکا نہیں جاسکتا تھا، اور اسلام اور اہل اسلام کے مضبوط اقتدار کو کمزور نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ان مخالفینِ اسلام نے اپنے طے شدہ پروگرام کے مطابق خلیفہ اسلام کے خلاف شورش اُٹھائی کہ انہوں نے سارے عہدے اپنے رشتہ داروں کے حوالہ کیے ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ انہوں نے احکام اسلامی کے خلاف اقدامات کئے ہیں([40])۔ یہ بات

---

[39] سنن الدارمي: 254/1)

[40] یہ نظریہ ایک عام تاریخی روایات کے تحت سطحی طور پر تجویز کیا گیا ہے حقیقت واقعہ دوسری چیز ہے جس کو خود حضرت علی المرتضیٰؓ نے واضح فرمایا آپ کے دور خلافت میں لوگوں نے سوال کیا کہ قتل عثمانؓ پر لوگوں کو کس چیز نے برانگیختہ کیا تو اس کے جواب میں جناب علی المرتضیٰؓ نے ارشاد فرمایا کہ حسد اور عناد کی بنا پر لوگوں نے یہ فعل کیا۔ (سیرت علی المرتضیٰؓ از مولانا نافعؒ)

جب حضرت عثمانؓ کو پہنچی، تو انہوں نے صاف وضاحت کر دی کہ میں نے اگر رشتہ داروں کو عہدے دیے ہیں، تو کچھ صلاحیت اور لیاقت کی بنیاد پر دیے ہیں۔ بہر حال اپنے شیطانی مقصد کو پورا کرنے کے لئے انہوں نے عبداللہ بن سبا کی سر کردگی میں مدینہ منورہ پر حملہ کر کے حضرت عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کیا۔ اس دوران بعض صحابہ کرامؓ حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جنگ کی اجازت مانگی، لیکن حضرت عثمانؓ بہت امن پسند تھے انہوں نے اجازت نہیں دی اور فرمایا کہ میں نہیں چاہتا کہ مدینۃ الرسول میں مسلمانوں کا خون خرابہ ہو جائے۔ آخر کار انہوں نے حضرت عثمانؓ خلیفہ برحق کو اٹھارہ ذوالحجہ بروز جمعہ ظلماً شہید کر ڈالا۔

خلافت حضرت علیؓ اور جنگ جمل کا پس منظر:

اس کے بعد جب حضرت علیؓ کا دور خلافت شروع ہوا، اکابر صحابہ اور اہلِ مدینہ نے حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی تو اس وقت حضرت طلحہ بن عبیداللہ اور زبیر بن العوام و دیگر اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضرت علیؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ مطالبہ پیش کیا کہ اب آپؓ مسند خلافت پر تشریف فرما ہو چکے ہیں، تو حضرت عثمانؓ کے قصاص کے متعلق انتظام فرمادیں اور قاتلین پر شرعی حکم کا نفاذ کریں۔ کیونکہ اگر ہم مظلوم کا انتقام نہ لیا اور اہلِ عدوان و اہل فساد کا قلع قمع نہ کیا تو اللہ تعالیٰ کے عقاب و غضب کے مستوجب ہوں گے۔ اس مطالبہ کے جواب میں حضرت علی المرتضیٰؓ نے اپنا عذر پیش کرتے ہوئے فرمایا:

1. قاتلین کو ان حالات میں بہت سے لوگوں کی مدد میسر ہے، اور ان کو غلبہ اور تسلط حاصل ہے۔ اس لئے یہ چیز اس وقت ممکن نہیں اور فی الوقت یہ کام نہیں ہو سکتا۔ حالات کے مساعد اور سازگار ہونے کے بعد یہ ہو سکے گا۔
2. یعنی اس فتنہ انگیز جماعت کا قتل ایک دیگر فتنہ کھڑا کرنے کا موجب ہو گا جو سابقہ فتنہ سے بھی شدید تر ہو گا۔
3. حضرت عثمانؓ کے والی اور ورثاء کی طرف سے باقاعدہ طور پر مقدمہ کی مرافعت کی جائے اور جب قاتلین کا خصوصی طور پر تعین ہو جائے کہ یہی قاتل ہیں تو ان سے قصاص لیا جائے گا۔

مقصد یہ تھا کہ یہ مطالبہ تو درست اور صحیح ہے لیکن حالات فی الوقت اس چیز کے متقاضی ہیں کہ قصاص کے معاملہ میں تاخیر کی جائے کیونکہ تعجیل کرنے میں بیشتر خطرات ہیں۔

ان حالات میں بعض ازواج مطہرات باغیوں کی چڑھائی کے وقت اس فتنہ سے اجتناب کرتے ہوئے حج کے لئے مکہ شریف روانہ ہو گئیں تھیں۔ اس کے بعد حضرت علی المرتضیٰؓ کی اجازت سے حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ بھی اپنے ساتھیوں کے ہمراہ عمرہ کی غرض سے مکہ شریف تشریف لے گئے۔ وہاں ان حضرات کی امہات المؤمنین کے ساتھ ملاقاتیں ہوئیں اور قتل

عثمانی کے معاملہ کے متعلق باہمی گفتگو ہوئی۔ اُن حضرات کا یہ نظریہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کا قتل ظلماً اور ناحق ہوا ہے، قاتلین سے اولین فرصت میں ان کا قصاص لینا ضروری ہے۔ اور انہیں یہ گمان تھا کہ یہ مفسدین حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کر کے ان کے ساتھ مل گئے ہیں۔

دوسری طرف حضرت نعمان بن بشیرؓ اور دیگر حضرات ملک شام چلے گئے، وہاں حضرت معاویہؓ (جو اس وقت ملک شام میں گورنر تھے) اور باقی حضرات سے جا کر قتل عثمانی کے دردناک مناظر ذکر کئے، پھر قاتلین کا حضرت علیؓ کی بیعت کرنا اور ان کے ساتھ مجتمع ہونا بتلایا اور ان کی شر انگیزیاں اور سرگرمیاں بیان کیں۔ ان واقعات کو معلوم کرنے کے بعد حضرت معاویہ اور باقی صحابہؓ و تابعینؒ نے بھی دمِ عثمانیؓ کے قصاص کا مطالبہ کیا۔

اِدھر مدینہ منورہ میں حضرت علیؓ نے حالات کی درستگی اور حکومت کو مستحکم کرنے کے لئے مختلف علاقوں میں اپنے والی بھیجے۔ شام کی طرف حضرت سہل بن حنیفؓ کو حضرت امیر معاویہؓ کی جگہ والی شام بنا کر روانہ فرمایا۔ جب وہ یہ حکم نامہ لے کر تبوک کے مقام پر پہنچے، تو حضرت امیر معاویہؓ کے گھڑ سوار دستوں سے معارضہ ہوا، انہوں نے کہا کہ آپ کون ہیں؟ حضرت سہل بن حنیفؓ نے کہا کہ مجھے شام کے لئے امیر متعین کیا گیا ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ اگر آپ حضرت عثمانؓ کی طرف سے والی شام مقرر کیے گئے ہیں تو تشریف لائیں اور اگر آپ کو کسی دوسرے نے امیر شام متعین کیا ہے تو واپس چلے جائیں۔ چنانچہ حضرت سہل بن حنیفؓ حضرت علی المرتضیٰؓ کی طرف واپس لوٹ گئے۔

اسی طرح کوفہ بصرہ وغیرہ کے علاقہ جات میں بھی حضرت علی المرتضیٰؓ کے روانہ کردہ والیوں کے ساتھ اسی قسم کے معارضے پیش آئے اور مخالفتیں بھی سامنے آئیں۔ جس کی وجہ سے حضرت علیؓ کو بہت صدمہ پہنچا۔

وہاں مکہ مکرمہ میں حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ اور اُمہات المؤمنین کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ کا اجتماع ہوا، ان تمام حضرات کا مقصد واحد تھا اور یہ مطالبہ تھا کہ دمِ عثمان ناحق اور ظلماً گرایا گیا ہے، اس لئے ان کے قصاص کا مسئلہ سب سے پہلے طے ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں ان حضرات کے باہمی مشورے جاری رہے اور اس مقصد کے حصول کے لئے مختلف آراء سامنے آئیں، لیکن آخر کار یہ رائے ٹھہری کہ بصرہ پہنچنا چاہیے، اس لئے کہ وہاں حضرت طلحہؓ کا بڑا اثر تھا اور وہاں فوجی چھاؤنی بھی تھی، اور منشا یہ تھا کہ مسلمانوں کی ایک کثیر جماعت اگر مطالبہ مذکور پر مجتمع ہو جائے تو اس صورت میں اُمید ہے کہ فریق ثانی بھی اس کے جواز کی طرف توجہ کرے گا، اور باہم تفاہم و توافق پیدا ہو جائے گا۔ بہر حال بہت سے لوگ ان اکابر (حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت طلحہؓ) کے ساتھ شریک ہو گئے اور بصرہ کی طرف رخت سفر باندھا گیا۔

اسی وقت عبد اللہ بن سبا اور اس کے تخریب کار ساتھیوں کو شرارت کا موقع مل گیا، چنانچہ وہ سب جاسوس بن کر آگئے اور حضرت علیؓ کو کہنے لگے کہ آپ کے خلاف بصرہ میں لشکر کشی ہورہی ہے۔ حضرت علیؓ کو تو اول یقین نہیں آرہا تھا اس لئے کہ حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ اور زبیر بن عوامؓ تو حضرت علیؓ سے اجازت لیکر گئے تھے، بہر حال حضرت علیؓ نے حالات کی تحقیق کے لئے چند ساتھیوں سمیت بصرہ پہنچنے کا ارادہ فرمالیا۔ اور ان ساتھیوں میں وہ گروہ بھی از خود ہمراہ ہو گیا تھا جنہوں نے خلیفہ برحق حضرت عثمان غنی کو ناحق قتل کرڈالا تھا ظاہری طور پر یہ قاتلین سیدنا علی المرتضیٰؓ کی حمایت و نصرت میں پیش پیش تھے جب کہ حقیقت میں ان کی سرشت میں شر اور فساد پیوست تھا۔

روایات میں آتا ہے کہ حضرت علیؓ جب مدینے سے نکل رہے تھے تو حضرت عبد اللہ بن سلامؓ سواری کی باگ تھام کر کے فرمانے لگے اے امیر المومنین! آپ مدینہ طیبہ کی اقامت ترک نہ فرمائیں، اگر آپ مدینہ طیبہ سے باہر چلے گئے تو کوئی مسلمانوں کا خلیفہ مدینہ طیبہ کی طرف عود نہ کرسکے گا۔ بعض لوگوں کو یہ کلام سخت ناگوار گزرا اور ان کے ساتھ سخت کلامی کرنے لگے تو جناب علی المرتضیٰؓ نے فرمایا کہ ان کو رہنے دیجئے، یہ نبی کریم ﷺ کے اصحاب میں سے عمدہ آدمی ہیں (یعنی ازراہ نصیحت و خیر خواہی یہ کلام کیا ہے۔ کسی خود غرضی سے نہیں کیا)۔

بہر حال حضرت علیؓ نے بصرہ جاکر ایک جگہ پڑاؤ ڈال دیا۔ اس موقعہ پر باہمی سوظنی رفع کرنے اور غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے متعدد اکابرین نے مساعی کیں۔ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کی جانب سے ایک بزرگ حضرت قعقاع بن عمرو التمیمیؓ (جو صحابی رسول ہیں) حضرت عائشہ صدیقہؓ اور ان کے ہم نوا حضرات کی خدمت میں تشریف لے گئے اور باہم مصالحانہ گفتگو کرنا مقصد تھا۔ حضرت ام المؤمنین کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ اس شہر میں آپؓ کا تشریف لانا اور اقدام کرنا کس مقصد کے لئے ہے؟ تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ اے بیٹے! لوگوں کے درمیان (جو فتنہ کھڑا ہوا ہے) اس میں اصلاح کی کوئی صورت پیدا کرنے کے لئے، تو حضرت قعقاع بن عمرو نے کہا کہ یہ مقصد تو حضرت علیؓ کا بھی ہے لیکن ان حالات میں آپ حضرات کا حضرت علیؓ سے بیعت کرلینا خیر کی علامت اور رحمت کی بشارت ہے، اس طریقہ سے قتل عثمان کا بدلہ آسان ہوسکے گا، اور امت کے لئے سلامتی اور عافیت اس میں ہوگی، افہام و تفہیم کے اس بیان کے بعد حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ نے ارشاد فرمایا کہ آپ نے درست بات کی اور بہتر چیز بیان کی ہے، ہم لوگ اس بات پر آمادہ ہیں، اس کے بعد حضرت قعقاعؓ حضرت علیؓ کی طرف واپس تشریف لائے اور اس مکالمہ کی اطلاع کی تو حضرت علیؓ نے اس چیز کو بہت پسند فرمایا اور باقی لوگ بھی صلح پر متوجہ ہوئے۔ مختصر یہ ہے کہ دونوں فریق نے حضرت القعقاعؓ کے کلام کی روشنی میں صلح و مصالحت پر اتفاق ظاہر کیا۔

جب امیر المؤمنین کی طرف سے یہ اعلان ہوا تو اس وقت فتنہ انگیز پارٹی کے سرکردہ لوگ (شریح بن ارنی، علباء بن الہیثم، سالم بن ثعلبہ العبسی، عبد اللہ بن سبا، خالد بن ملجم، عدی بن حاتم وغیرھم)(جن میں ایک بھی صحابی نہ تھا) سخت پریشان ہوئے اور انہیں اپنا انجام تاریک نظر آنے لگا۔

اس پر انہوں ایک خفیہ مشورہ کیا، کہ حضرت علی بن طالب ؓ کا ہی خاتمہ کر ڈالیں اور ان کو حضرت عثمان ؓ کے ساتھ لاحق کر دیں۔ مگر اس مشورہ میں ان کا باہمی اختلاف واقع ہو گیا اور قتل علی ؓ پر ان کا اتفاق نہ ہو سکا۔ لہذا یہ سکیم ناکام رہی۔

پھر مشورہ اس پر ہوا کہ ہم دو فریقوں میں تقسیم ہو جائے اور علی الصباح دونوں فریق کے لشکروں میں قتال کی ابتداء کر دیں، ایک فریق کی جانب سے دوسرے فریق پر تیر اندازی شروع کر دیں، اور جو فریق حضرت علی ؓ کے لشکر میں پہنچے وہ ندا کرے کہ حضرت طلحہ ؓ اور حضرت زبیر ؓ نے بد عہدی کر دی، اپنی طے شدہ تدبیر کے موافق ان شریروں نے حضرت طلحہ ؓ و حضرت زبیر ؓ اور ان کے لشکر پر حملہ کر دیا، پھر ان کے جواب میں انہوں نے بھی مدافعت کرتے ہوئے جوابی حملہ کیا۔ اسی طرح انہوں نے جو فساد کی تدبیر کی تھی وہ پوری اتری اور بے شمار مسلمین مخادعہ اور مفسدین کی سازش کی وجہ سے مقتول ہوئے اور غلط فہمی کی بنا پر شہید ہو گئے۔

جنگ کے دوران حضرت زبیر ؓ ہٹ کر ایک وادی جسے ''وادی السباع'' کہتے تھے، آرام کرنے بیٹھ گئے، وہاں آ کر ایک شخص نے جس کا نام عمرو بن جرموز تھا حضرت زبیر ؓ پر حملہ کر کے آپ ؓ کو شہید کر دیا، اور آپ ؓ کے سر کو لے کر حضرت علی ؓ کی خدمت میں حاضر ہوا، حضرت علی ؓ نے فرمایا اس کو اندر آنے کی اجازت مت دو اور اس کو "جہنم" کی بشارت دے دو۔[41]

اسی طرح حضرت طلحہ ؓ دوران جنگ صفوں کے درمیان گھوڑے پر بیٹھے تھے کہ اچانک ایک تیر آپ کے گھٹنے میں آ کر پیوست ہوا جس کی وجہ سے آپ ؓ کی شہادت واقع ہوئی۔

جب جنگ ختم ہوئی تو حضرت علی ؓ اپنے بیٹے حسن ؓ کے ساتھ شہداء پر چکر لگا رہے تھے اور کہہ رہے تھے **"یا حسن لیت أباک مات منذ عشرين سنة فقال له يا أبه! قد كنت أنهاک عن هذا قال! وإنما لم أر أن الامر يبلغ هذا"**

(ترجمہ: اے حسن کاش کہ تیرا باپ بیس سال پہلے فوت ہو گیا ہوتا، تو حسن نے کہا کہ اے ابّا! میں تو آپ کو اس معاملہ سے منع کرتا تھا تو حضرت علی ؓ نے فرمایا کہ مجھے ہرگز یہ خیال تک نہ تھا کہ اس معاملے کی نوبت یہاں تک پہنچے گی!)

---

[41]: ابن الجرموز کے جہنمی ہونے کے بارے میں آپ ﷺ کی حدیث بھی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: **بشّر قاتل بن صفية بالنار۔**

اس کے بعد حضرت علیؓ ''وادی السباع'' چلے گئے جہاں حضرت زبیرؓ شہید ہوئے تھے اور اپنے رفقاء سمیت بیٹھ کر گریہ زاری کرنے لگے، اور یہ حضرت زبیرؓ کی ذات پر اظہار تاسف تھا جو حضرت علیؓ کی طرف سے واقع ہوا۔

اسی طرح حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کی شہادت کے بعد حضرت علیؓ اُن کے پاس تشریف لے گئے، اُن کا چہرہ انور سے گرد وغبار کو خود صاف فرمایا اور پھر اپنے فرزند جناب حضرت حسنؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمانے لگے کاش! کہ میں اس سے قبل فوت ہو گیا ہوتا۔

اس کے بعد حضرت علی المرتضیٰؓ نے واقعہ ہذا کے بعد جمل کے مقام میں (جو بصرہ کے قریب ہے) تین یوم اقامت فرمائی اور اس دوران دونوں کے مقتولین پر نماز جنازہ ادا فرمائی اور دعائے مغفرت کی، اور اپنے ساتھیوں سے کہا کہ مال غنیمت ان کے حقداروں کو واپس کرو، بعض لوگوں کو یہ بات اچھی نہیں لگی تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اے ظالموں تمہیں شرم نہیں آئے گی مال غنیمت میں تو تمہاری ماں ام المومنین حضرت عائشہؓ بھی ہے، لہٰذا مال غنیمت تقسیم نہیں ہوا۔

اس کے بعد حضرت علیؓ نے حضرت عائشہؓ کی خدمت میں سلام عرض کرنے کے بعد مزاج پرسی کی تو جواب میں حضرت صدیقہؓ نے فرمایا: میں بخیریت ہوں۔ اور حضرت علیؓ نے فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ آپؓ کی مغفرت فرمائے۔ اور ساتھ ہی حضرت علیؓ کی جماعت کے دیگر اکابر حضرات بھی حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہؓ کی خدمت میں خیریت طلبی اور دریافتِ سلامتی کے لئے حاضر ہوئے اور ام المؤمنین کی خدمت میں تسلیمات عرض کیے۔

جب حضرت عائشہؓ کا حجاز کی طرف سفر کا قصد ہو گیا تو امیر المؤمنین علی المرتضیٰؓ کی طرف سے ضروریاتِ سفر بہم پہنچائے گئے۔ رخصتی کے موقع پر علی المرتضیٰؓ خود بھی تشریف لائے اور بھی کئی حضرات ام المؤمنین کو رخصت کرنے کے لئے حاضر ہوئے۔ اور باہمی الوداعی کلمات ذکر فرما کر ایک دوسرے کو رخصت کیا۔

جنگ صفین:

جنگ صفین بھی اسی طرح کی ایک درد بھری داستان ہے، جو حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان واقع ہوئی۔

پس منظر اس کا یہ ہے کہ جب جنگ جمل کے حالات وواقعات ملک شام پہنچے اور حضرت امیر معاویہؓ کو ان حالات کی اطلاع ہوئی کہ حضرت طلحہؓ اور حضرت زبیرؓ اس جنگ میں شہید ہو چکے ہیں اہل بصرہ شکست سے دوچار ہوئے ہیں اور حضرت علیؓ

اور ان کی جماعت غالب آچکی ہے تو اس موقع پر حضرت امیر معاویہؓ کو اہل شام نے قصاص دم عثمانؓ کی طلب کے لئے آمادہ کیا اور اہل شام نے حضرت امیر معاویہؓ کو اس سلسلے میں اپنا امیر بنا کر بیعت کی، یہ بیعت دم عثمانؓ کے قصاص کی طلب کے لئے تھی۔

ایک وضاحت:

اس مقام پر اس چیز کو واضح کر دینا مناسب ہے کہ فریقین کے درمیان مابہ النزاع اور مابہ الاختلاف کون سا مسئلہ تھا جس کی بنا پر فریقین میں یہ قتال پیش آیا۔ تو اس سلسلے میں ہر فریق کا موقف پیش کیا جاتا ہے۔

امیر المؤمنین حضرت علیؓ کی رائے یہ تھی کہ مہاجرین اور انصار نے میری بیعت قبول کر لی ہے، لہذا اہل شام پر لازم ہے کہ وہ بھی میری بیعت کر لیں۔ اور اگر وہ دمِ عثمانؓ کا مطالبہ کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ پہلے وہ لوگ میری بیعت کریں پھر مطالبہ قصاص دم عثمانؓ پیش کریں اس کے بعد اس کا شرعی فیصلہ کیا جائے گا۔ نیز حضرت علیؓ نے یہ بھی فرمایا کہ فریق مخالف ہمارے نزدیک اہل بغی میں سے ہے لہذا جب تک یہ لوگ حق کی طرف رجوع نہ کریں ان کے ساتھ قتال لازم ہے۔

حضرت امیر معاویہؓ اور ان کی جماعت (جن میں متعدد صحابہ کرامؓ شامل تھے جو ملک شام میں مقیم تھے) کی رائے یہ تھی کہ حضرت عثمانؓ ظلماً شہید کیے گئے ہیں اور ان کے قاتلین علوی جیش میں موجود ہیں، ان سے قصاص لیا جائے، اور ہمارا مطالبہ صرف دم عثمانؓ کے متعلق ہے خلافت کے بارے میں ہمارا نزاع نہیں ہے۔ مقصد یہ تھا کہ جب تک اہل فساد کو باقاعدہ شرعی سزا نہ دی جائے یا بصورت دیگر ان کو ہمارے حوالے نہ کیا جائے، اس وقت تک آپ کے لئے امر خلافت تسلیم نہیں کریں گے۔ اس لئے کہ یہ چیز (قتل عثمانؓ) دین کے معاملہ میں بڑی رخنہ انداز ہے اور اہل اسلام میں خلل عظیم کا موجب ہے۔

حضرت امیر معاویہؓ کے پیش کردہ وجوہ کے جواب میں جناب علی المرتضیٰؓ کی دلیل معذرت یہ ذکر کی گئی کہ موجودہ حالات میں قاتلین کو شرعی سزا دینا یا یا فریق مقابل کے سپرد کرنا شر و فساد کا موجب ہوگا اور اس کی وجہ سے قبائل میں ایک اور انتشار اور اضطراب واقع ہوگا اور معاملہ نظم وضبط سے خارج ہو جائے گا لہذا اس معاملہ میں تعجیل کے بجائے تاخیر کرنا ہی بہتر ہے۔

صفین کے مقام پر فریقین کے درمیان شدید قتال واقع ہوا۔ اور جانبین سے مسلمانوں کی ایک کثیر تعداد شہید ہوئی۔ بہر حال اس جنگ میں بھی حضرت علیؓ کی جماعت غالب آگئی۔

مشاجرات صحابہ کے بارے میں ہمارے اسلاف کا مسلک بہت احتیاط اور اعتدال کا ہے۔ بعض لوگ اس میں افراط و تفریط کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جیسے فرقہ ناصبیہ اور کراچی میں محمود عباسی وغیرہ اسی بنیاد پر وجود میں آئے۔ کہ انہوں نے تاریخی کمزور

روایات پر اعتماد کیا، حالانکہ مشاجرات صحابہ کے بارے میں جتنی بھی روایات آئی ہیں ان کی اسناد کو دیکھ کر جانچ پڑتال کرنا ضروری ہے۔اس کے علاوہ مشاجرات صحابہ میں سب زیادہ صحابہ کی سیرت کو جس نے مجروح کیا، وہ ابوالاعلی مودودی ہیں جنہوں نے سارا اعتماد تاریخ طبری پر کرکے سند کی طرف التفات تک نہیں کیا اور اعتماد بھی ان روایات پر کیا ہے کہ جن کے راوی جھوٹے اور من گھڑت ہیں۔ جیسا کہ اس کا تذکرہ شیخ عوامہ حفظہ اللہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کے حاشیہ میں کیا ہے:

"وفی کتب التاریخ القدیم والحدیث ما فیها من جمع للغثّ والسمین ، ورحم اللّه الکوثری الذی کان یقول : قیمة ما یرویه ابن جریر قیمة سنده ،یضاف إلی ملاحظة أهمیة السند خطر ما یدخل علی کتب التاریخ من أصحاب القلوب المریضة تجاه الصحابة واتباعهم رضی الله عنهم ،أو من قبل أعداء الاسلام عامة ، وسوآء کان ذلک فی طریقة عرض الأحداث بصمتٍ ، أم فی تفسیرها ، والحدیث طویل طویل". ([42])

یعنی تاریخ کی قدیم اور جدید کتابوں میں جو رطب و یابس جمع ہے،ان سب میں سند کو ملحوظ نظر رکھا جائے گا،جیسا کہ امام کوثریؒ لکھتے ہیں: کہ ابن جریر کی مرویات کا مقام و مرتبہ ان کی سند دیکھ کر ہی طے کیا جائے گا ۔اسی طرح اس بات پر بھی نظر رکھنی چاہیے کہ بعض دفعہ روایت کی سند تو درست ہوتی ہے لیکن اعداء اسلام اور صحابہ دشمن لوگوں نے اس میں اپنی طرف سے باتیں داخل کی ہوتی ہیں۔۔الخ([43])

مشاجرات صحابہ کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا معتدل موقف:

---

[42]) المصنف لابن أبی شیبة بتحقیق الشیخ محمد عوامه : ج 21 ص 359)

[43]) اس کے علاوہ خود امام طبریؒ اپنی "تاریخ" کے بارے میں لکھتے ہیں:فما یکن في کتابي هذا من خبر ذکرناه عن بعض الماضین مما یستنکره قارئه أو یستشنعه سامعه من أجل أنه لم یعرف له وجها في الصحة ولا معنی في الحقیقة فلیعلم أنه لم یؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتی من قبل بعض ناقلیه إلینا وإنا إنما أدینا ذلك علی نحو ما أدی إلینا. **یعنی اس کتاب میں جو خبر میں نے پہلے لوگوں سے لیا ہے اس میں جو بھی روایت ایسی ہو جسے پڑھنے والا عجیب سمجھے، یا اس کا سننے والا اسے بڑا سمجھے، کیونکہ اس کی صحت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہ آتی ہے، تو اسے یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ وہ بات ہم اپنی طرف سے نہیں لاتے، بلکہ اسے کچھ نقل کرنے والوں سے لیا گیا ہے، ہم نے تو وہ خبر اس طرح پہنچادی ہے، جس طرح وہ ہم تک پہنچا۔** (تاریخ الطبري (1/ 5)**بحوالہ البلاغ، مضمون "تاریخ اُمت مسلمہ" شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی زید مجدھم)**

مشاجرات صحابہ کے بارے میں ہمارے اسلاف کا مسلک یہ ہے کہ دونوں طرف مجتہدین تھے، لیکن ان میں حضرت علیؓ مجتہد مصیب جبکہ حضرت امیر معاویہؓ اور حضرت عائشہؓ مجتہد مخطی تھے، اور یہ بات اصول مسلّمہ میں سے ہے کہ مجتہد مخطی کو بھی ایک اجر ملتا ہے۔ یہی موقف، موقفِ اعتدال ہے، اور اس موقف کے علاوہ ہم نہ تو ابو الاعلی مودودی کی رائے مانتے ہیں (جس نے صحابہ جیسے قائدین اُمت کا غلط نقشہ اُمت کے سامنے رکھ کر ان کا دامن داغدار کر دیا) اور نہ شذاذ اُمت میں سے کسی اور کا قول مانتے ہیں۔

بہر حال یہاں مشاجرات صحابہ کے بارے میں چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں جن سے اہل سنت کا موقف روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے۔

(**1**): قال محمد بن النضر :

"ذَكَرُوا اخْتِلاَفَ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ , فَقَالَ : أَمْرٌ أَخْرَجَ اللَّهُ أَيْدِيَكُمْ مِنْهُ مَا تُعْمِلُونَ أَلْسِنَتَكُمْ فِيهِ.
(44)."

(یعنی یہ وہ معاملات ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے تمہارے ہاتھوں کو دور رکھا ہے تو پھر تم اپنی زبانوں کو اس میں کیوں ملوّث کرتے ہو؟)

(2): سُئِلَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ عَلِيٍّ , وَعُثْمَانَ , وَالْجَمَلِ , وَصِفِّينَ ، وَمَا كَانَ بَيْنَهُمْ , فَقَالَ : تِلْكَ دِمَاءٌ كَفَّ اللَّهُ يَدَيَّ عَنْهَا , وَأَنَا أَكْرَهُ أَنْ أَغْمِسَ لِسَانِي فِيهَا. (45)

(ترجمہ: فرمایا یہ وہ خون ریزی ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے میرے ہاتھ کو روک رکھا ہے تو میں نہیں پسند کرتا کہ اپنی زبان کو اس میں ڈبودوں)۔

[44] طبقات ابن سعد **282/5**

[45] المصدر السابق :**291/5**

(3): قال الإمام قرطبی :

"وقد سئل الحسن البصری عن قتالهم فقال :قتال شهده أصحاب محمد ﷺ و غبنا وعلموا و جهلنا واجتمعوا فاتبعنا واختلفوا فَوقفنَا ،قال المحاسبی فنحن نقول كما قال الحسن ونعلم أن القوم كانوا أعلم بما دخلوا فيه منا، و نتبع ما اجتمعوا عليه ، و نقف عند ما اختلفوا فيه ولا نبتدع رايًا منا۔ و نعلم أنهم اجتهدوا و أرادوا الله عز وجل، إذ كانوا غير متهمين فی الدين و نسئل الله التوفيق".([46])

ترجمہ : یعنی صحابہ کرامؓ کے باہمی مشاجرات کے حق میں حضرت حسن بصریؒ سے سوال کیا گیا(یہ کیسے پیش آئے تھے ؟ان کا کیا حکم ہے ؟ہمیں ان امور میں کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے ؟وغیرہ)تو حضرت حسن بصریؒ نے ارشاد فرمایا کہ :

(1)نبی کریم ﷺ کے صحابہ کرامؓ ان معاملات میں موجود اور حاضر تھے ہم لوگ موجود نہ تھے بلکہ غائب تھے ۔

(2)(شرکائے واقعہ) صحابہ کرامؓ ان امور کو ہم سے بہتر جانتے تھے ہم نہیں جانتے (کہ یہ واقعات کیسے اور کس طرح پیش آئے)؟

(3)صحابہ کرامؓ جن کاموں پر مجتمع اور متفق ہوئے ہم نے ان کی اتباع کی۔

(4)اور جن چیزوں میں ان کا اختلاف واقع ہوا تو ہم نے اس میں توقف اختیار کیا۔

حضرت حسن بصریؒ کے ان زرین فرمودات کے بعد امام محاسبیؒ فرماتے ہیں کہ :

ہم بھی حضرت شیخ حسن بصری کے فرمان کے موافق قول کرتے ہیں جس طرح انہوں نے ہدایت فرمائی ہے ہمارا یقین ہے کہ صحابہ کرامؓ ہم سب سے زیادہ عالم تھے ، جن امور میں وہ داخل ہوئے پھر جن چیزوں پر ان کا اجتماع ہو گیا ان میں ہم ان کے پیروکار ہیں

[46]) الجامع لإحكام القرآن: 322/16

،اور جن چیزوں میں ان کا اختلاف ہو گیا ان میں ہم نہیں داخل ہوتے بلکہ توقف اور اجتناب کرتے ہیں ،اور اپنی طرف سے کوئی جدید رائے قائم نہیں کرتے۔اور ہمیں یقین ہے کہ انہوں نے اخلاص کی بناپر مجتہدانہ رائے قائم کی (پھر اس پر گامزن ہوئے) یہ لوگ دین کے معاملہ میں غیر متہم تھے اللہ تعالیٰ سے ہم خیر کی توفیق طلب کرتے ہیں (ان کے ساتھ ہم حسن ظن اور نیک گمان رکھتے ہیں)

(4): قال الشافعی و غیرہ من السلف:

"تلک دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا" .([47])

ترجمہ :فرماتے ہیں کہ یہ وہ خون ریزیاں ہیں جن سے ہمارے ہاتھوں کو اللہ تعالیٰ نے پاک رکھا پس ہمیں چاہیے کہ ہم اپنی زبانوں کو بھی ان سے پاک اور بچائے رکھیں۔

(5): قال الإمام القرطبی:

"لا يجوز أن يُنسب إلى أحد من الصحابة خطأ مقطوع به إذ كانوا كلهم اجتهدوا فيما فعلوه و أرادوا الله عز وجل وهم كلهم لنا أيمة وقد تعبّدنا بالكف عما شجر بينهم وألّا نذكرهم إلا بأحسن الذكر لحرمة الصحبة ولنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن سبهم وأن الله غفر لهم وأخبر بالرضا عنهم" .([48])

ترجمہ :فرماتے ہیں کہ صحابہ میں سے کسی ایک کی طرف یقینی طور پر خطا کی نسبت درست نہیں ہے کیونکہ انہوں نے جو معاملہ کیا ہے وہ اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے کیا ہے اور صحابہ سب کے سب ہمارے لئے مقتداء ہیں اور ہمیں ان کے مابین جو لڑائیاں ہوئی ہیں ان سے منع کا حکم ہوا ہے،اور یہ کہ ان کا ذکر اچھے طریقے سے کریں، کیونکہ ان کو آپ ﷺ کی صحبت حاصل تھی،اور دوسرا یہ کہ آپ ﷺ نے

[47]) شرح المواقف: 374/3 تحت المقصد السابع

[48]) االجامع لأحكام القرآن :321/16

ان پر سب و شتم سے نہی فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان کی بخشش کی ہے اور ان سے اپنی رضامندی ظاہر کی ہے۔

اس کے بعد حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے مابین بعض سیاسی کشیدگی کی وجہ سے خوارج کا فرقہ معرض وجود میں آیا۔

پس منظر اس کا یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے باہمی مصالحت کے لئے دو حکم حضرت عمرو بن العاصؓ اور حضرت ابو موسی اشعری ؓ مقرر ہوئے۔ جب ان حضرات نے فیصلہ کیا تو تکفیری فرقہ کے بعض لوگ وہاں موجود تھے جنہوں نے "**ان الحکم الا للہ**" کا نعرہ لگایا اور مجلس سے اُٹھ گئے اور ساتھ یہ بھی کہا کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کافر ہو گئے، کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی کتاب کے علاوہ مذکورہ حضرات کو حکم بنایا، جو کسی بھی حالت میں قابل قبول نہیں، اور اسی وقت حضرت علیؓ کی فوج سے تقریباً 12 ہزار آدمی جدا ہو گئے۔ یہاں سے ''**خوارج**'' کا فرقہ وجود میں آیا، بعد میں حضرت علیؓ نے ان کے ساتھ قتال کیا اور بہت سے ان میں مارے بھی گئے۔ پھر خوارج آپس میں مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ مثلا: صفریہ، خازمیہ، شعیبیہ، اباضیہ وغیرہ۔

حضرت علیؓ کی وفات کے بعد لوگوں نے حضرت حسنؓ کے ہاتھ پر بیعت کی دوسری طرف شام میں جنگ صفین کے بعد حضرت معاویہؓ نے اپنے لئے بیعت لی تھی، لیکن حضرت حسنؓ نے حضرت امیر معاویہؓ کے ہوتے ہوئے اپنے لئے بیعت لینا مناسب نہیں سمجھا، اور جاکر حضرت معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ اسی طرح مسلمانوں میں جو تفریق کی فضا تھی وہ ختم ہوگئی۔ اور یہ آپ ﷺ کی پیشن گوئی تھی کہ میرے نواسے کے ذریعے اللہ تعالیٰ دو جماعتوں کی تفریق ختم کرائے گا[49]۔ جب تخریب کاروں کو پتہ چلا جو ابھی تک حضرت علیؓ کے فوج میں باقی تھے اور جن کا مقصد مسلمانوں میں فساد و تفریق

---

49) جیسا کہ بخاری شریف کتاب الصلح میں ہے: **فصالحه قال الحسن (البصری) ولقد سمعت أبابكرة يقول رأيت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن علی إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول إن ابنی هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين.** حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ یہ صلح نبی کریم ﷺ کی اس پیش گوئی کا مصداق ہے جو آنجناب ﷺ نے مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمائی تھی اس وقت جناب نبی کریم ﷺ کے پہلو میں (ایام طفولیت میں) حضرت حسنؓ منبر پر ساتھ بیٹھے ہوتے تھے۔ آنجناب ﷺ خطبہ کے دوران کبھی حضرت حسنؓ کی طرف متوجہ ہوتے اور کبھی ہم لوگوں کی طرف التفات فرماتے۔ اس وقت آنجناب ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے اُمید ہے اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے مسلمانوں کی دو عظیم جماعتوں کے درمیان صلح کرادے گا۔ (از سیرت حسنین مولانا نافعؒ)

پیدا کرنا تھا، انہوں نے لوگوں سے علیحدگی اختیار کی، اور گھروں میں بیٹھ کر عبادت کرنے لگے ،اور کہتے "**نعتزل عن الناس ونشتغل فی العبادۃ** "یہاں سے "**معتزلہ**" کی بنیاد پڑ گئی۔

یہ بات ابوالحسین الطرائفی الشافعی الملطی (م ۳۷۷ھ) نے اپنی کتاب "**التنبیه والرد علی أهل الأهواء والبدع**" میں لکھی ہے، فرماتے ہیں:

> **"و هم سموا أنفسهم معتزلةً وذلک عند ما بايع الحسن بن علي المعاوية وسلّم إليه الأمر اعتزلوا الحسن والمعاوية وجميع الناس وكانوا من أصحاب علي و لزموا منازلهم ومساجدهم و قالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذالک معتزلةً".**([50])
>
> ترجمہ: " یہ لوگ معتزلہ کے نام سے اس وقت موسوم ہوئے جب حضرت حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کے ہاتھ پر بیعت کی اور سب کچھ ان کے حوالے کر دیا تو یہ ٹولہ حضرت حسنؓ اور حضرت معاویہؓ اور سارے لوگوں سے جدا ہو گیا (اور یہ حضرت علیؓ کی فوج میں سے تھے) انہوں نے اپنے گھروں اور مسجدوں کو لازم پکڑ لیا اور یہ لوگوں کو کہتے تھے کہ ہم علم اور عبادت میں مشغول ہو گئے پس اسی وجہ سے یہ معتزلہ کے نام سے مشہور ہو گئے"۔

علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد میں معتزلہ کے وجود میں آنے کی ایک دوسری وجہ بھی لکھی ہے کہ:

واصل بن عطا([51]) حضرت حسن بصریؒ کی مجلس میں بیٹھتے تھے، جیسا کہ دوسرے لوگ بھی ہزاروں کی تعداد میں ان کے حلقہ درس میں حاضر ہوتے، کیونکہ اس شخصیت پر خیر غالب تھی، اور ساتھ ہی کمال درجہ کے فصیح و بلیغ بھی تھے۔ علماء نے اس کی کئی وجہیں لکھی ہیں۔ ایک ان میں سے یہ ہے کہ حسن بصریؒ کی والدہ محترمہ "خیّرہ" ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی باندی تھیں

---

[50]) **التنبیه والرد علی أهل الأهواء والبدع (ص: 36)**

[51]) یہ ابوہاشم عبداللہ بن محمد بن حنفیہ کے تلامذہ میں سے تھا، اور بڑے پائے کا عالم تھا۔ علماء نے لکھا ہے کہ ان کی زبان میں لکنت تھی، لفظ را کو صحیح طریقے سے ادا نہیں کر پاتا۔ امام جاحظ نے "البیان والتبین "میں اس کے خطبے نقل کئے ہیں، لیکن ایک میں بھی لفظ را نہیں ہے، بلکہ لفظ را کا مترادف لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً شعیر کی جگہ قمح، مطر کی جگہ غیث وغیرہ۔ غرض بہت فصیح اللسان تھا لیکن افسوس کہ عقیدہ میں معتزلی تھا۔

، بعض دفعہ اگر یہ کسی کام پر چلی جاتیں اور حسن بصریؒ روتے تو حضرت ام سلمہؓ بہلانے کے لئے ان کو اُٹھا کر اپنے سینے سے لگا لیتی تھیں[52]۔ بہر حال ان سے کسی نے سوال کیا کہ مرتکب کبیرہ کا کیا حکم ہے؟ تو حضرت نے فرمایا کہ یہ شخص مومن فاسق ہے۔ جب واصل بن عطا نے یہ بات سنی تو فوراً اُٹھ کر حسن بصریؒ پر اعتراض کیا کہ آپ کی بات درست نہیں بلکہ یہ شخص نہ مومن ہے اور نہ کافر بلکہ اس کے لئے منزلہ بین المنزلتین ثابت ہے اور اپنے حواریوں سمیت مجلس سے الگ ہو گئے اور کہا **نعتزل عن الناس**، یہاں سے معتزلہ پیدا ہوئے۔[53]

لیکن دونوں صورتوں کی وجہ تسمیہ میں تطبیق ہو سکتی ہے کہ معتزلہ کی بنیاد تو صحابہ کے دور سے ہی پڑ چکی تھی لیکن شہرت ان کو واصل بن عطا کے دور میں مل گئی۔

محمد بن حنفیہ کے دو بیٹے تھے۔ ایک ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد اور دوسرے حسن بن محمد۔ اسی حسن بن محمد کا نظریہ تھا کہ **"الایمان عبارۃ عن التصدیق القلبی"** یعنی ایمان صرف تصدیق قلبی سے عبارت ہے عمل کے اچھا یا برا ہونے سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور یہ بات اس کی اپنی جگہ درست تھی، اس لیے کہ یہ قول اس نے خوارج کے رد میں کہا تھا جو عمل کو ایمان کی حقیقت مانتے تھے۔ لیکن پھر بعد میں اس کے پیروکار آئے اور انہوں نے عمل کی حیثیت ہی سے انکار کر دیا کہ: **"الإیمان عبارۃ عن التصدیق القلبی ولا اعتبار للعمل"**۔

---

[52] التوضیح لشرح الجامع الصحیح لابن الملقن . (3/ 12)۔ اسی طرح امام ذہبیؒ نے "سیر" میں ایک اور وجہ بھی لکھی ہے فرماتے ہیں:
وَتُخْرِجُهُ إِلَى أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– وَهُوَ صَغِيْرٌ، وَكَانَتْ أُمُّهُ مُنْقَطِعَةً إِلَيْهَا، فَكَانُوا يَدْعُوْنَ لَهُ، فَأَخْرَجَتْهُ إِلَى عُمَرَ، فَدَعَا لَهُ، وَقَالَ: اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ، وَحَبِّبْهُ إِلَى النَّاسِ. (سیر أعلام النبلاء (4/ 565)

[53] یہ وہ زمانہ تھا جس میں خوارج کا زور و شور تھا۔ "صاحب ذنب" کے بارے میں کئی فرقے بنے ہوئے تھے۔ خصوصاً خوارج میں سے "ازارقہ" فرقے کا نظریہ بہت سخت تھا کہ گناہ چاہے صغیرہ ہو یا کبیرہ اس کا مرتکب مشرک ہے، اور اس کے ساتھ اس کے بچے وغیرہ بھی مشرک ہوئے، اس وجہ سے اس کے بیوی بچوں کو قتل کرنا بھی جائز ہے۔ اس کے علاوہ خوارج میں سے "اباضیہ" کا موقف یہ تھا کہ "صاحب ذنب" اگر اس طرح گناہ کرے کہ اس پر وعید ہو تو یہ شخص کافر ہے کفران نعمت کا۔

نیز خوارج میں "نجدات" فرقے کی رائے یہ تھی کہ اگر کوئی اس طرح گناہ کرے جس کی حرمت پر اُمت کا اجماع ہو تو پھر اس طرح گناہ کرنے سے اس کا مرتکب کافر و مشرک ہو جاتا ہے۔ جبکہ اس کے مقابلے میں سلف و صالحین کا مذہب واضح تھا کہ "صاحب کبیرہ" مومن ہے، اس لیے کہ وہ تمام رسولوں اور کتب منزلہ کی معرفت کے ساتھ ان کو حق جانتا ہے، البتہ اس کبیرہ کی وجہ سے وہ فاسق ہوا، لیکن یہ فسق اس کے ایمان اور اسلام کے منافی نہیں۔

بہر حال اس صورتحال میں واصل بن عطا غزال نے ایک درمیانہ راستہ اختیار کر کے ایک نئے نظریے کی بنیاد رکھ دی کہ "صاحب کبیرہ" نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ اس کے لیے منزلہ بین المنزلتین ثابت ہے۔ واللہ اعلم۔ (الفرق بین الفرق)

یہاں سے **"مرجئہ"** فرقہ پیدا ہوا۔[54]

حضرت حسن بصریؒ کی مجلس میں معبد بن خالد الجھنی[55] نامی ایک شخص آتا تھا، یہ وہ آدمی ہے جس نے سب سے پہلے تقدیر کا انکار کیا، اور لوگوں سے کہتا تھا کہ **"لا قدر والأمر أنف"** یعنی پہلے سے کچھ بھی نہیں ہے، جو ہوتا ہے از سر نو ہوتا ہے"۔ یہاں سے **"قدریہ فرقہ"** وجود میں آیا۔

صحابہ کرامؓ نے باقاعدہ اس فرقے کا رد کیا ہے۔ جیسا کہ مسلم شریف کے اوائل میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی خدمت میں دو آدمی حاضر ہوئے اور کہا کہ فلان آدمی نے آپ پر سلام بھیجا ہے اور وہ کہتا ہے کہ **"أن لا قدر"** (یعنی تقدیر کوئی چیز نہیں) تو ابن عمرؓ نے ان سے کہا کہ میری طرف سے اس پر سلام مت کہنا اور اسے کہدینا کہ تم بدعت میں مبتلا ہو، صحابہ میں سے کسی نے یہ بات نہیں کہی ۔[56]

---

54) مرجئہ ارجاء سے بمعنی تاخیر کے آتا ہے اور یہ لوگ بھی اعمال کو مؤخر مانتے ہیں تصدیق قلبی سے) اور یہی مرجئۃ البدعۃ ہیں، ایک مرجئۃ السنۃ ہیں وہ بھی اعمال کو تصدیق قلبی سے خارج مانتے ہیں لیکن اعمال کو بالکل ہدر نہیں کرتے بلکہ ان کو کچھ نہ کچھ حیثیت دیتے ہیں۔

مرجئہ آپس میں تین بڑے فرقے ہیں: پہلا فرقہ: یہ لوگ ارجاء کے عقیدے کے ساتھ ساتھ قدریہ کی طرح قدر کا قول بھی کرتے تھے۔ جیسے غیلان الدمشقی ،ابی شمر المرجیء اور محمد شبیب البصری وغیرہ۔ اور یہی لوگ آپ ﷺ کی حدیث کا مصداق ہیں کہ **إن الْقَدَرِيَّة والمرجئة لعنتا على لِسَان سبعين نَبيا**۔ دوسرا فرقہ: بعض ان مرجئہ میں سے جہمیہ کی طرف مائل تھے اور جبر کا قول کیا کرتے تھے۔ تیسرا فرقہ: یہ فرقہ صرف ارجاء کا قائل تھا کہ **لَا تضر الْمعْصِيَة مَعَ الْإِيمَان كَمَا لَا تَنْفَع الطَّاعَة مَعَ الْكفْر**۔ اور یہی فرقہ پھر پانچ فرقوں میں منقسم تھا:

- الیونسیۃ
- الغسانیۃ
- التومنیۃ
- الثوبانیۃ
- المریسیۃ

55) امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں: **إن أول من نطق فی القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهنی وأخذ غيلان عن معبد.** یعنی پہلے پہل تقدیر میں جس شخص نے بحث شروع کی تھی تو وہ عراق کا سوسن نامی نصرانی تھا جس نے اسلام قبول کیا لیکن بعد میں پھر نصرانی ہوا، تو اس قسم کی باتیں معبد نے اس سے لی تھیں اور بعد میں غیلان بن مسلم نے یہ نظریہ معبد سے لیا۔ **(هامش التبصير فی الدين للشيخ زاهد الكوثری)**

56) **مسلم: باب معرفة الإيمان والإسلام**

تو گویا صحابیِ رسول نے ان سے برأت کا اعلان کیا ہے۔([57])

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ([58]) کے دور خلافت میں اس فرقے کا ایک بڑا داعی "غیلان بن مسلم" دمشق آیا۔ جب حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کو پتہ چلا تو اپنے دربار میں بلا کر اس کے ساتھ تقدیر پر مناظرہ کیا۔ اور مناظرے میں ان پر غالب آگئے، تو غیلان بن مسلم نے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے ہاتھ پر توبہ کرلی اور یہ الفاظ کہے: "یا أمیر المو منین لقد جئتک ضالًا فهدیتنی وأعمی فبصّرتنی و جاهلًا فعلّمتنی والله لا أتكلم فی شئی من هذا الأمر ابدًا" یعنی میں آپ کے پاس گمراہی کی حالت میں آیا تھا آپ نے مجھے ہدایت دی اور میں حق سے نابینا تھا آپ نے مجھے حق کی بینائی دی اور میں اس مسئلے میں جاہل تھا آپ نے مجھے صحیح علم دیا اللہ کی قسم آج کے بعد میں اس قسم کی باتوں میں نہیں پڑوں گا۔([59])

اور یہ مناظرہ اب باقاعدہ "رسالة فی القدر" کے نام سے چھپ گیا ہے۔

قدریہ کی وجہ تسمیہ:

(1): یہ تسمیۃ الشئی بضدہ کے قبیل سے ہے اور عرب اس طرح کرتے ہیں۔

(2): یہ لوگ انسان کو اپنے افعال پر قادر مطلق مان کر تقدیر کا انکار کرتے تھے۔

(3): یہ لوگ ہر جگہ تقدیر کے بحث و مباحثہ کرتے تھے اس لئے قدریہ سے مشہور ہوئے۔

خراسان میں جب قدریہ کا مذہب پہنچا تو وہاں جہم بن صفوان([60]) نامی ایک آدمی تھا، اس نے قدریہ کے رَدِ عمل میں "جبر" میں غلو کیا اور کہا کہ انسان سرے سے قادر مطلق نہیں بلکہ وہ تو مجبور محض ہے اس کو کسب کا اختیار تک نہیں (اور

---

[57]) اس کے علاوہ صحابہ میں سے جابر بن عبد اللہ، ابو ھریرہ، ابن عباس اور انس بن مالک رضی اللہ عنھم اجمعین وغیرہ حضرات نے بھی ان لوگوں سے برأت کا اعلان کیا تھا، اور اپنے اخلاف کو باقاعدہ یہ وصیت کی تھی کہ انہیں سلام نہ کہنا اور نہ ان کے جنازے پڑھنا اور ان کی بیماروں کی بیمار پرسی بھی نہ کریں۔ (الفرق بین الفرق)

[58]۔) حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اپنے وقت کے مشہور متکلم اور محدث تھے، علامہ ذہبیؒ نے لکھا ہے کہ وہ اجتہاد کے درجے پر فائز تھے اور ان کی اپنی مسند بھی ہے جس کو امام باغندیؒ نے جمع کیا ہے، اور شیخ عوامہ حفظہ اللہ کی تحقیق سے چھپی ہے۔

[59]) مقدمة تبیین كذب المفتری للشیخ محمد زاهد الكوثری: **11**.

[60]) اس کے متعلق امام ذہبیؒ فرماتے ہیں: هو جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندی الضال المبتدع، رأس الجهمية. **هلك في زمان صغار التابعين، وما علمته روى شيئا، لكنه زرع شرا عظيما.** (میزان الاعتدال) اور یہ مشہور زندیق جعد بن درھم کا شاگرد تھا جس نے سب سے پہلے خلق قرآن کا قول کیا تھا۔

جہاں اعمال کی نسبت انسان کی طرف ہے تو یہ علی سبیل المجاز ہے۔ جیسے دارت الرحی) ۔اور قدریہ کے ساتھ بہت مناظرے بھی کئے۔ یہاں سے "**جبریہ فرقہ** "وجود میں آیا۔

اسی طرح خراسان میں مقاتل بن سلیمان [61](جو کہ مشہور مفسر ہیں) رہتا تھا۔ یہ تجسیم کی بیماری میں مبتلا تھا، باقاعدہ اللہ تعالٰی کے لئے گوشت کے اعضاء وغیرہ ثابت کرتا تھا۔ یہاں سے "**مجسمہ اور مشبہہ فرقہ** "پیدا ہوا۔ اس فرقے کے رَد عمل میں جہم بن صفوان نے تعطیل میں غلو کیا اور کہا کہ اللہ تعالٰی کے لئے قرآن میں جو صفات (ید، استوی وغیرہ) آئی ہیں وہ بھی ثابت نہیں۔ یہاں سے "**معطلہ فرقہ** "وجود میں آیا۔ بہر حال مجسمہ نے اثبات میں اور جہم بن صفوان نے نفی میں غلو کیا۔ اس وجہ سے جو لوگ صفات باری تعالٰی کی نفی کرتے ہیں ان کو جہمیہ بھی کہتے ہیں اور معطلہ بھی۔

ایک مرتبہ حضرت حسن بصریؒ صفات باری تعالٰی پر بحث فرمارہے تھے کہ احادیث میں اللہ تعالٰی کی طرف دوڑنے کی جو نسبت آئی ہے، وہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ اس سے اللہ تعالٰی کی رحمت مراد ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ آپ کی بات غلط ہے بلکہ یہ حقیقت پر محمول ہے اور اللہ تعالٰی ہمارے جیسا دوڑتا ہے، اس پر حضرت حسن بصریؒ بہت غصہ ہوئے اور فرمایا "**أخرجوهم إلى حاشية المجلس**" تو یہاں سے "**حشویہ فرقہ** "وجود میں آیا۔

جہم بن صفوان کی دیگر گمراہیوں میں سے یہ بھی ہے کہ جنت اور جہنم دونوں پر فنا آئے گی، اسی طرح اس کا یہ نظریہ بھی تھا کہ اللہ تعالٰی کا علم حادث ہے اور وہ کسی چیز کے بارے میں نہیں جانتا حتی یکون۔ اس کے علاوہ جہم بن صفوان کے نزدیک ان صفات کا اطلاق اللہ تعالٰی پر درست نہیں جس کا اطلاق مخلوق پر ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالٰی کو حی، عالم، مرید نہیں کہا جائے گا۔ اس لئے کہ ان کا اطلاق مخلوق پر ہوتا ہے۔ البتہ اللہ تعالٰی کو محی، ممیت کہا جائے گا۔ (التبصیر فی الدین)

[61]) اس کے متعلق ابن خلکانؒ لکھتے ہیں: **أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير، الأزدي بالولاء الخراساني المروزي، أصله من بلخ وانتقل إلى البصرة ودخل بغداد وحدث بها، وكان مشهوراً بتفسير كتاب الله العزيز، وله التفسير المشهور... وقد اختلف العلماء في أمره، فمنهم من وثقه في الرواية، ومنهم من نسبه إلى الكذب... وقال أحمد بن سيار: مقاتل بن سليمان كان من أهل بلخ، وتحول إلى مرو، وخرج إلى العراق، وهو متهم متروك الحديث مهجور القول، وكان يتكلم في الصفات بما لا تحل الرواية عنه. وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: مقاتل بن سليمان كان دجالاً جسوراً .وقال أبو عبد الرحمن النسائي: الكذابون المعروفون بوضع الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة: ابن يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بن سليمان بخراسان، ومحمد بن سعيد بالشام.(وفيات الأعيان)**

خراسان میں محمد بن کرام سجستانی (62) رہ رہے تھے۔ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے اور عرش پر جانب تحت کو متناہی ہے العیاذ باللہ ۔یہاں سے "کرامیہ فرقہ "وجود میں آیا۔غرض مجسمہ چار ناموں سے مشہور ہیں۔1: مجسّمہ 2: مشبِّہہ 3: حشویہ 4: کرّامیہ۔

بنواُمیہ کے دور میں جب اہل بیت کے ساتھ بہت مظالم شروع ہونے لگے،تو عبد اللہ بن سبا اور اس کے متبعین کو شرارت کا موقع مل گیا۔چنانچہ سب کے سب اہل بیت کے ساتھ مل کر حضرت علیؓ کے عشق میں غلو کرنے لگے۔اور یہاں تک کہتے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت علیؓ میں حلول کیا ہے العیاذ باللہ،اور بعض ان میں سے کہتے کہ جبرئیلؑ اصل میں وحی حضرت علیؓ کو لا رہے تھے لیکن غلطی میں آپ ﷺ کے پاس لے آئے وغیرہ۔تو یہاں سے **"شیعہ اور روافض"** کا فرقہ وجود میں آیا۔

ابتداء میں بعض اعرابی لوگ شیعوں کے ساتھ مل گئے اور ان میں چونکہ تجسیم کی بیماری پہلے سے موجود تھی،جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بہت سے شیعہ ان اعراب سے متاثر ہو کر مجسمہ بن گئے۔دلیل اس کی یہ ہے کہ شیعہ کی کتابوں میں باقاعدہ تجسیم کی باتیں موجود ہیں،مثلا: مشہور رافضی ھشام بن حکم (63) نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بالشتوں سے 7 بالشت لمبا ہے اور اس کا رنگ چمکیلے چاندی جیسا ہے،اور بعض نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ امرد لڑکے کی شکل میں ہے۔بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عمر رسیدہ شکل میں ہے اور ماہر جنگجو جیسا ہے۔**تعالیٰ اللہ عن هذه الترهات ،کل ما جآءفی خیالک فاللہ بخلاف ذلک**۔یعنی اللہ تعالیٰ ان بیہودہ باتوں سے پاک اور بلند و بالا ہے،جو خیال فاسد تمہارے ذہن اور تصور میں آتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے خلاف ہے۔جیسا کہ اس بات کی تصریح میں نے القول التمام کے مقدمہ میں کی ہے۔

---

62) امام ذہبیؒ اس کے حالات میں لکھتے ہیں: **محمد بن كرام السجستاني المبتدع** شيخ الكرامية، كان زاهدا، عابدا، ربانيا، بعيد الصيت، كثير الأصحاب، ولكنه يروي الواهيات... كان يقول: الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد، مجرد عن عقد قلب، وعمل جوارح.وقال خلق من الأتباع له: بأن الباري جسم لا كالأجسام، وأن النبي تجوز منه الكبائر سوى الكذب.وقد سجن ابن كرام، ثم نفي.وكان ناشفا، عابدا، قليل العلم.قال الحاكم: مكث في سجن نيسابور ثماني سنين، ومات بأرض بيت المقدس، سنة خمس وخمسين ومائتين.(سير أعلام النبلاء)

63) امام ذہبیؒ اس کے حالات میں لکھتے ہیں: المتكلم البارع هشام بن الحكم الكوفي الرافضي المشبه المعثر، وله نظر وجدل وتواليف كثيرة.قال ابن حزم: جمهور متكلمي الرافضة كهشام بن الحكم وتلميذه أبي علي الصكاك، وغيرهما يقولون: بأن علم الله محدث وأنه لم يعلم شيئا في الأزل فأحدث لنفسه علما.قال: وقال هشام بن الحكم في مناظرته لأبي الهذيل: إن ربه طوله سبعة أشبار بشبر نفسه.(سير أعلام النبلاء)قال الإمام عبد القاهر البغدادى :زعم هشام بن الحكم أن معبوده نور ساطع يتلأ لأ كالسبيكة الصافية من الفضة, وكاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها الخ.(الفرق بين الفرق)

"قال العلامة جلال الدين الدوانی فی شرح العقائد العضدية "قال أبوبكر الصديق :العجز عن درك الادراك إدراك،وقد ضمنه على المرتضى :

العجز عن درک الإدراک إدراک۔ والبحث فی سرِّ ذات الله إشراک.([64])

یعنی اللہ تعالٰی کی حقیقت کے ادراک سے عاجز ہونا یہ درحقیقت اس کا ادراک ہے،اور اللہ تعالٰی کی ذات کے راز میں غور وبحث کرنا بڑا شرک ہے۔

بہر حال معتزلہ نے جب شیعوں سے اس قسم کی باتیں سنیں،تو انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں کی باتیں غلط ہیں بلکہ اللہ تعالٰی جسم سے منزہ ہے،اور اس بات پر شیعوں کے ساتھ بحث و مناظرے کئے۔اس کے بعد شیعوں کا مذہبی رجحان معتزلہ کی طرف ہوا اور بہت سے مسائل میں ان سے متاثر ہوئے۔مثلاً:

(1): معتزلہ جس طرح عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں تو شیعہ بھی منکر ہیں۔([65])

(2):معتزلہ صفات باری تعالٰی کے منکر ہیں تو شیعہ بھی انکار کرتے ہیں۔

(3):مسئلہ امامت میں جو رائے معتزلہ کی ہے تقریبا وہی رائے اہل تشیع کی ہے۔

ان کے علاوہ بیسیوں مسائل ایسے ہیں جن میں شیعہ معتزلہ باہم متفق نظر آتے ہیں،اگرچہ شیعہ حضرات یہ بات بالکل نہیں مانتے کہ ہم معتزلہ سے متاثر ہیں۔لیکن حقیقت یہی ہے اور تاریخ بھی اس بات پر گواہ ہے۔

پھر شیعہ آپس میں مختلف فرقوں میں تقسیم ہوئے۔جن میں سے بعض **"امامیہ "اثنا عشریہ"** ہیں،یہ لوگ امامت کو بارہ اماموں اور ان کی اولاد میں لازم سمجھتے ہیں،اور یہ سارے کہ سارے ائمہ ان کے ہاں معصوم ومامون ہیں۔اور بعض نے خلافت بنو عباس میں اسماعیل کے ساتھ لازم کرلیا،([66])تو یہ فرقہ ''**فرقہ اسماعیلیہ**'' کے نام سے مشہور ہوا۔پھر اس فرقے

---

[64]) شرح العقائد العضدية :177/1

[65]): واضح رہے کہ محققین معتزلہ عذاب قبر کے منکر نہیں ہیں۔چنانچہ ان کے مذہب کی مستند کتاب "الفائق فی اصول الدین "میں علامہ ملاحمی کی تحقیق یہ ہے کہ معتزلہ عذاب قبر کے قائل ہیں۔البتہ معتزلہ میں عمرو بن ضرار ایک شاذ معتزلی ہے وہ عذاب قبر کا منکر ہے۔اسی طرح محققین شیعہ بھی عذاب قبر کے قائل ہیں۔اس بات کی تصریح ان کی مشہور کتاب "تجرید العقائد "میں نصیر الدین طوسی نے کی ہے۔

[66]) لیکن اہل تواریخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اسماعیل اپنے والد کی حیات ہی میں فوت ہو چکے تھے۔واللہ أعلم

کی مختلف شاخیں ہیں مثلا: ''**عبیدیین** ''۔یہ لوگ اپنے آپ کو حضرت فاطمہؓ کی اولاد ثابت کرکے فاطمیین بھی کہا کرتے تھے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ ([67])ان کا بڑا عبید اللہ تھا جو پہلے پہل افریقہ آیا، پھر مصر پر حملہ کرکے وہاں اپنا تسلط جمالیا۔صلاح الدین ایوبیؒ نے جب مصر پر حملہ کیا تو اس کو وہاں سے جلاوطن کردیا، پھر یہ لوگ برصغیر آکر کچھ بلوچستان کی طرف آئے اور وہاں "**ذکریان**" کے نام سے مشہور ہوئے ، بعض شمالی علاقہ جات میں آئے جو "**آغاخانی**" کے نام سے موسوم ہوئے۔فرقہ اسماعیلیہ سے پھر ایک اور فرقہ مسئلہ امامت میں اختلاف کی وجہ سے الگ ہوا۔یہ فرقہ **قرامطہ اور باطنیہ** ([68]) کے نام سے مشہور ہوا،اس فرقے کا سرغنہ "قرمط "نامی شخص تھا،اس کا عقیدہ تھا کہ قرآن میں جتنے بھی احکامات ہیں ان سے ظاہر مراد نہیں ہے۔مثلا: صلوۃ ہے تو اس سے ظاہری نماز مراد نہیں بلکہ اس سے باطنی امور مراد ہیں۔علماء نے اس فرقے کے رد میں کتابیں بھی لکھی ہیں مثلا: حجۃ الاسلام امام غزالیؒ نے "**فضائح الباطنية**" لکھی ہے جس کا اصل نام "المستظھری" ہے۔دوسری کتاب "**كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة وكيفية مذهبهم وبيان اعتقادهم**"ہے جو شیخ محمد بن مالک الحمادی الیمانیؒ نے لکھی ہے۔

اسی طرح فرقہ اسماعیلیہ سے ایک اور فرقہ الگ ہوا جو "**فدائی**" کے نام سے مشہور ہوا۔یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے عالم اسلام کے بڑے بڑے علماء کو شہید کیا ہے۔اور خراسان، شام اور دمشق ان علاقوں کے پہاڑوں میں رہتے تھے۔

---

[67]) امام کوثریؒ فرماتے ہیں:**قال أبو شامة الحافظ فى "أزهار الروضتين فى أخبار الدولتين":ولم يكونوا فاطميين ، وانما كانوا ينسبون إلى عبيد – وكان اسمه سعيدا–وكان يهوديا حدادا بسلمية–بحمص فى الشام–.وقال ابن كثير فى "البداية والنهاية"(267/12):...كان يهوديا فدخل بلاد المغرب، وتسمى بعبيد الله وادعى أنه شريف علوى فاطمى ، وقال عن نفسه أنه المهدى الخ.(مقدمات الخمس والعشرون)**

[68]) ابوالمظفر اسفرائنیؒ فرماتے ہیں :**الباطنية وفتنتهم على المسلمين شر من فتنة الدجال فإن فتنة الدجال إنما تدوم أربعين يوما وفتنة هؤلاء ظهرت أيام المأمون وهي قائمة بعد(التبصير فى الدين)**

=قال الشيخ محمد بن مالك الحمادى اليمانى: وأصل هذه الدعوة الملعونة التي استهوى بها الشيطان أهل الكفرعبد الله بن ميمون القداح في الكوفة....كان ظهوره في سنة ست وسبعين ومائتين من التاريخ للهجرة النبوية.... كان هذا الملعون يعتقد اليهودية ويظهر الإسلام، وهو من اليهود من ولد الشلعلع من مدينة بالشام يقال لها سلمية.... وكان قد خرج في أيام قرمط البقار، وكان اسمه أو لقبه لأنه كان يقرمط في سيره إذا مشى، ولذلك نسب أهل مذهبه ومذهب بن ميمون إلى قرمط لأنهما اجتمعا(قال المحقق محمد عثمان الخشت:معناه أن مذهبهما اتفقا فى الدعوة والاهداف والتعاليم,لا أن عبد الله بن ميمون اجتمع مع قرمط.)وعملا ناموسا يدعوان إليه..... فخرج ميمون إلى الكوفة وأقام بها مدة.... وأما قرمط البقار فإنه خرج إلى بغداد وقتل هناك لا رحمه الله.(كشف أسرار الباطنية)

غرض یہ فرقے اسی طرح پھیلتے چلے گئے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالٰی ہر دور میں ایسی شخصیات پیدا کرتے رہے جنہوں نے ان فرق باطلہ کے ساتھ مناظرے کرکے اسلام کا بول بالا کیا۔ان شخصیات میں سے امام قلانسیؒ،امام محاسبیؒ،امام کرابیسیؒ،عبد اللہ بن سعیدؒ المعروف بابن الکلاب جیسے جبال العلم بھی ہیں جنہوں نے اہل سنت کی طرف سے بہت خوب دفاع کیا۔اور ان کے علاوہ ائمہ اربعہ نے بھی اسلام کا بول بالا کیا جو کہ اظہر من الشمس ہے۔مثلاامام شافعیؒ کا مناظرہ حفص الفرد کے ساتھ۔اسی طرح امام احمدؒ کا مناظرہ مامون الرشید کے دربار میں خلق قرآن پر۔اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ جو فقہ اور کلام دونوں میں امام تھے،انہوں نے بھی فرق باطلہ کے ساتھ خوب مناظرے کئے اور حق کا بول بالا کیا۔جیسا کہ امام صاحب نے خود اس کی تصریح فرمائی ہے۔کہ میں بیس مرتبہ سے زیادہ بصرہ گیا ہوں اور وہاں اہل بدعات کے ساتھ مناظرے کیے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا علم الکلام اور بحث و مناظرہ کے اندر ایک منفرد مقام ہے ہمارا اگلا محاضرہ سیدنا امام رحمہ اللہ کے انہیں قربانیوں اور جہود کے حوالے سے ہے۔

تیسرا محاضرہ

مباحث

⇐	علم کلام میں امام ابو حنیفہؒ کا بلند پایہ مقام
⇐	امام صاحبؒ کے اہل بدعت سے مباحثے
⇐	امام صاحبؒ کی بلند پایہ تصانیف اور ان کی شروحات

امام ابو حنیفہؒ اور علم کلام

ہمارا سماجی المیہ ہے کہ دین کی تعبیر و تفہیم اور تطبیق کا عمل انجام دینے والی شخصیات کی اختصاصی شہرت ان کے دیگر کمالات کے اظہار میں مانع بن جاتی ہے۔انہی حضرات کی فہرست میں امام الائمہ ، سراج الامۃ، امام ابو حنیفہؒ بھی شامل ہیں۔آپ نے فقہ میں مثالی خدمات انجام دینے کے ساتھ علم کلام، سیاست اور عربیت میں بھی گراں قدر کام کیاہے لیکن بد قسمتی سے جس طرح خلافت کے قیام و حفاظت کے لیے آپ کی سیاسی کردار اور فکر پر کوئی قابلِ ذکر ترکیز نہیں،اسی طرح علم کلام اور عقیدہ کی معرفت و حقیقت بینی میں بلند مقام اور عقیدہ کے حوالے سے آپ کی گراں قدر خدمات اور پیہم کوششوں کاتذکرہ بھی حد درجہ ماند ہے۔

عام فقہی مسائل تک اُمت کی رہنمائی میں کوئی ادنی کسر نہ چھوڑنے والی شخصیت ایمان وعقیدہ کے باب میں کیونکر تغافل برت سکتی تھی،آپ کی دوررس نگاہ نے جہاں فقہی میدان میں امت مسلمہ کے مستقبل کو درپیش خطرات و مسائل کا حل مہیا کیا،وہاں معاشرہ میں پھیلائے جانے والے غلط نظریات، باطل افکار اور غلط عقائد کے خلاف بھی بند باندھنے کی سعی کی،اسی کا مظہر تھا کہ آپ نے علم کلام وعقیدہ کو بھرپور توجہ دی،اس کے ذریعے گمراہ فرقوں کی بیخ کنی کی،ان کے وساوس کی حقیقت کو کھولا اور مسلسل بحث ومباحثہ سے ان کے دانت کھٹے کیے۔یہاں تک کہ اس فن میں آپ امامت کے درجہ پر فائز ہوئے۔

علم کلام:امام صاحب کا بلند مقام اور اختصاصی مہارت:

متقدمین اور متاخرین کی کتابوں میں بیسیوں شہادتیں موجود ہیں کہ امام صاحبؒ علم کلام میں درجہ امامت پر فائز تھے، اپنے اور پرائے سبھی اس کے قائل رہے ہیں۔مشہور مورخ ابن خلکان نے اپنی کتاب "وفیات الاعیان" میں امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہوئے لکھاہے:

> **الناس كلهم عيال على ثلاثة :على مقاتل بن سليما ن فى التفسير ، على زهير بن ابى سلمة فى الشعر، على أبي حنيفة فى الكلام** -(علمی دنیاکے)تمام لوگ تین آدمیوں کے خوشہ چین ہیں: تفسیر میں مقاتل بن سلیمان کے،اشعار میں زہیر بن ابی سلمہ کے اور علم کلام میں امام ابو حنیفہ کے۔

ایک جلیل القدر امام کی طرف سے علم کلام میں امام صاحبؒ کی مہارت کا اعتراف واقرار آپ کی جلالتِ شان اور مہارت تامہ کی دلیل ہے، گویا امام شافعیؒ کے ہاں فقہ کی مانند علم کلام وعقیدہ میں بھی امام صاحبؒ کو سب پر فوقیت اور سبقت حاصل ہے۔ یہ محض عقیدت کا اظہار نہیں بلکہ علم کلام کے کیے امام موصوفؒ کی اُٹھائی گئی مشقتوں، اہل حق کی نمائندگی میں فرقِ باطلہ پر بٹھائی گئی دھاک اور علم کلام کے اصول وقواعد کی تعلیم کا بیان ہے، گویا بعد میں عقائد کی صحیح تعبیر وتشریح اور فرقِ باطلہ کی تردید کا جو کام ہوا ہے، امام صاحبؒ کی کاوشیں ان کے لیے ممد ومعاون بنی ہیں۔

پانچویں صدی کے مشہور متکلم امام عبد القاہر البغدادیؒ اپنی کتاب **"التبصرة البغدادية المعروف بأصول الدين"** میں اس بات کو اور زیادہ واضح انداز میں بیان کرتے ہیں:

> **"أول متكلمی أهل السنة من الفقهآء أبوحنيفة، ألف فيه الفقه الأكبر ، والرسالة فی نصرة أهل السنة"** فقہائے اہل سنت میں اولین متکلم امام ابو حنیفہؒ ہیں جنہوں نے علم کلام میں الفقہ الاکبر نامی کتاب لکھی اور اہل سنت کی حمایت میں الرسالۃ لکھا۔ (غالبا عثمان البتیؒ کے نام لکھا گیا خط مراد ہے۔)

امام صمیریؒ کہتے ہیں:

> **إن الإمام أبا حنيفة كان متكلم هذه الأمة فی زمانه و فقيههم فی الحلال والحرام۔** امام صاحبؒ اپنے وقت میں امتِ مسلمہ کے سب سے بڑے متکلم اور حلال وحرام کی تمیز وتوضیح میں فقیہ ومجتہد تھے۔

شافعی مورخ ومحدث خطیب بغدادیؒ نے اپنی کتاب **"تاريخ مدينة السلام"** میں امام صاحبؒ کا یہ قول نقل فرمایا ہے:

> **"كنت أنظر فی الكلام حتى بلغت فيه مبلغا يشار إلي فيه بالأصابع"** میں علم کلام میں غور وفکر کرتا رہا یہاں تک مجھے اس میں ایسی مہارت حاصل ہو گئی کہ لوگ اس میں میرا حوالہ دینے لگے۔

امام صاحبؒ نے چاروں طرف سے اہل بدعت اور اہل ہویٰ کی اُٹھتی ہوئی آوازوں سے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ علم کلام کی طرف خوب توجہ دی جائے، چنانچہ گیارہویں صدی کے محقق اور اصولی علامہ کمال الدین بیاضیؒ اپنی کتاب "اشارات المرام عن عبارات الامام" میں لکھتے ہیں:

"أبوحنيفة أول من دون الاصول الدينية ، وأتقنها بقواطع البراهين ، في مبادى أمر، بعيد رأس المأة الأولى ، وانما كانت رسائل من تقدمه في رد الخوارج و القدرية" امام صاحبؒ وہ پہلی شخصیت ہیں جنہوں نے اپنے ابتدائی زمانے میں پہلی صدی کے تھوڑے ہی بعد اصول دین کو باقاعدہ مرتب کیا، امام صاحبؒ سے پہلے جن لوگوں نے اس موضوع پر لکھا تھا وہ محض قدریہ اور خوارج کی تردید پر مشتمل تھا، باقاعدہ اصولی باتیں نہیں تھیں۔

علم کلام: امام صاحبؒ کے اہل بدعت سے مباحثے:

امام موفق مکیؒ "مناقب أبي حنيفة" میں امام ابو حفص صغیرؒ سے روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ علم کلام کے ساتھ وابستہ رہے، اسی کے ذریعے اہل بدعت سے گفتگو اور مباحثہ کرتے، اس میں اس قدر مشغول رہے کہ ان کو علم کلام میں مہارت حاصل ہو گئی۔

امام صاحبؒ نے جب علم کلام میں امامت کا درجہ حاصل کیا تو باقاعدہ اہل بدعت سے انہی کے ہاں جا کر مناظرے کیے اور کوئی آپ کے سامنے ٹھہر نہ سکا، صرف بصرہ ہی کو لیجیے جو امام صاحبؒ کے دور میں ہر قسم کے فتنوں کا مرکز تھا، علامہ کوثریؒ نے بصرہ کو "بندر الآرآء والنحل" کے نام سے یاد کیا ہے۔ امام صاحب بیس سے زیادہ مرتبہ بصرہ تشریف لے گئے اور وہاں خوارج، شیعہ، قدریہ اور دہریہ وغیرہ سے علمی گفتگو کی، بلکہ بعض مرتبہ سالہا سال بصرہ میں مناظروں کا میدان سجائے رکھا۔ تاریخ میں امام صاحبؒ کے روئیدادِ مناظرہ مل جاتے ہیں ان میں دلائل کے شہسوار نظر آتے ہیں، اگر ان مناظروں اور مباحثوں کو کوئی صاحب ذوق کتابوں سے تلاش کر کے اکٹھا کر لے تو اچھی خاصی جلد تیار ہو سکتی ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ اپنی کتاب "المطالب العالية من العلم الالهي" میں امام صاحبؒ کی دہریوں اور کے ساتھ ایک گفتگو نقل کرتے ہیں: "امام ابو حنیفہؒ دہریوں کے لیے برہنہ تلوار تھے، دہریے ہمیشہ اس کوشش میں ہوتے کہ کوئی موقع ہاتھ آجائے کہ امام صاحبؒ کا قصہ تمام کر دیں، ایک مرتبہ امام صاحبؒ اپنی مسجد میں تشریف فرما تھے کہ اچانک دہریوں نے اپنی تلواروں کے ساتھ آپ کو گھیر لیا اور آپ کو قتل کرنے کے ارادے سے آگے بڑھنے لگے، امام صاحبؒ نے فوراً کہا: اس شخص کے

بارے میں کیا کہتے ہو جو یہ بیان کرے کہ سمندر میں میں نے ایک بڑی کشتی دیکھی، جو سامان سے لدی ہوئی تھی، اس پر بھاری بوجھ ڈالا گیا تھا، سمندری طوفان وامواج نے اس کو آگھیرا اور کشتی خود بخود ایسے حالات میں آرام سے سفر طے کر رہی تھی، اس میں ملاح تھا نہ کپتان، خود ہی چل رہی تھی۔ امام صاحبؒ نے فرمایا: کیا اس شخص کا یقین کروگے؟ دہری کہنے لگے نہیں نہیں!! امام صاحبؒ نے برجستہ فرمایا: کشتی ملاح کے بغیر کبھی سمندر میں نہیں چل سکتی، ہماری عقل اس کو نہیں مانتی، تو اللہ تعالیٰ کی اتنی بڑی کائنات جس کی وسعت مشاہد ہے کسی خالق کے بغیر چل سکے گی؟ دہریوں نے جب یہ سنا تو رونے لگے اور امام صاحبؒ سے کہا: آپ سچ فرماتے ہیں۔"

اس واقعے سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے علم کلام کے ذریعے کتنے لوگوں کو راہ راست پر لگانے کی سعی کی ہوگی، کتنے لوگ آپ کے ہاتھ پر توبہ تائب ہوئے ہوں گے۔ اسی کا ذکر کرتے ہوئے امام بخاری و مسلم رحمہما اللہ کے دادا استاد حافظ خریبیؒ فرماتے ہیں: تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ امام صاحبؒ کے لیے ہر نماز میں دعا کیا کریں کیونکہ انہوں نے مسلمانوں کے دین وسنت وفقہ کو محفوظ کیا ہے۔

امام صاحبؒ کی طرح ان کے معروف شاگرد بھی علم کلام میں کامل دسترس رکھتے تھے۔ مناقب کردری میں خالد بن زید عمریؒ سے منقول ہے: امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگرد ابو یوسف، محمد، زفر، حماد بن ابی حنیفہ رحمہم اللہ نے تمام اہل بدعت کے ساتھ انتصارِ حق کے لیے مناظرے کیے ہیں، بیشک وہ سب ائمہ علم تھے اور مخالفین کو مناظرے میں شکست دیتے تھے۔

علم کلام: امام صاحب کی بلند پایہ تصانیف:

متقدمین اسلام میں امام صاحبؒ ہی وہ واحد شخصیت ہیں جنہوں نے اپنے بعد علم کلام کے موضوع پر وافر ذخیرہ چھوڑا ہے ، جس سے رہتی دنیا تک استفادہ کیا جائے گا، امام صاحبؒ کی علم کلام میں تقریبا پانچ کتابیں ہم تک پہنچی ہیں، ہر کتاب اور اس کی شروحات کا مختصر تذکرہ کر دینا مناسب ہے۔

1: الفقہ الاکبر بروایت حماد بن ابی حنیفۃ اور اس کی شروحات:

یہ علم کلام میں امام صاحب کی سب سے مشہور اور متداول کتاب ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے حوالے سے مباحث کے علاوہ رسالت و قیامت، عذابِ قبر اور پل صراط کا عقیدہ اور قضاو قدر کے مباحث سلجھے ہوئے انداز میں ذکر کیے گئے ہیں۔

امام صاحب کی اس جامع متن کی اہمیت کا اندازہ آپ اس سے لگا سکتے ہیں تقریباً ہر قرن کے متکلمین اور فقہاء نے اس کی شرحیں لکھی ہیں، ہم قارئین کی ضیافت طبع کے لیے چند شروح کا ذکر کرتے ہیں:

الفقہ الأکبر اور اس کی شروحات:

1: شرح الفقہ الاکبر للامام ابوالمنتہی المغنیساوی (939ھ) یہ بھی متداول اور مشہور ہے اور کافی مدارس میں داخل نصاب ہے اور راقم بھی اس شرح کا کئی سالوں سے بحمد اللہ درس دے رہا ہے۔

2: "القول الفصل شرح الفقہ الاکبر" للامام محی الدین بہاء الدین (954ھ) یہ شرح خالص عقلی اور مضبوط استدلالات سے مزین ہے جو بیروت دار الکتب العلمیۃ سے شائع شدہ ہے۔

3: "منح الروض الازھر فی شرح الفقہ الاکبر": یہ ملا علی قاریؒ (متوفی 1014ھ) کی مشہور شرح ہے جس میں متن کی ہر ہر عبارت کی پوری توجیہ و تشریح ہے، متعدد جگہوں سے یہ شرح شائع ہو چکی ہے، سب سے اچھی تحقیق شیخ وہبی سلیمان غاوجی کی دار البشائر الاسلامیہ بیروت سے چھپی ہے۔

4: شرح الفقہ الاکبر للامام بحر العلوم عبد العلی اللکھنوی: علامہ لکھنویؒ ہند میں علوم و فنون میں کامل دستگاہ رکھتے تھے اور ہندوستان اگر ان کے علم پر ناز کرے تو بجا ہے، ان کی چند ہی تصانیف ہیں جو انگلیوں پر گنی جا سکتی ہیں، لیکن ہر کتاب حرف اول اور حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی یہ شرح فارسی زبان میں الرحیم اکیڈمی کراچی سے چھپی ہے جو بہترین استدلالات پر مشتمل ہے، اس کا اُردو ترجمہ بھی ہو چکا ہے مگر تاہنوز طبع نہیں ہو سکا۔

2: الفقہ الابسط اور اس کی شروحات:

امام صاحب کی دوسری کتاب "الفقہ الابسط" ہے جس کی روایت آپ کے شاگرد ابو مطیع بلخیؒ نے کی ہے، یہ رسالہ بھی اپنی جگہ ایک جامع متن ہے اور علم کلام کے قیمتی فوائد و جواہر اس میں مندرج ہیں، یہ کتاب بھی علماء کی مخدوم رہی ہے، کئی متقدمین حضرات نے اس کی شروح لکھی ہیں، مثلاً:

1: شرح الفقہ الابسط للامام ابی اللیث (متوفی 373ھ): یہ چند واسطوں سے امام صاحب کے شاگرد ہیں، یہ شرح علامہ کوثریؒ نے اپنی تحقیق کے ساتھ مطبعۃ الانوار مصر سے شائع کی ہے۔

2: شرح الفقہ الابسط لعبید اللہ العلوی: یہ مجلس علمی ڈابھیل سے شائع ہوئی ہے۔

3: شرح الفقہ الابسط للشیخ محمد الحسینی المعروف بہ گیسو دراز: یہ شرح ناقص ہے، حضرت نفیس شاہ حسینیؒ لاہور کے مکتبہ میں اس کا مخطوط موجود ہے۔

3: الوصیۃ اور اس کی شروحات:

رسالہ "الوصیۃ" آپ نے وصیت کی شکل میں تحریر فرمایا ہے، اس میں اہل سنت کے بہت سے عقائد نہایت خوبصورت انداز میں ذکر کیے گئے ہیں، اس رسالے کی چند ایک شروحات مندرجہ ذیل ہیں:

1: شرح الوصیۃ: اکمل الدین بابرتی (متوفی 786ھ) کی تصنیف ہے، علامہ بابرتی اپنے زمانے کے مشہور فقیہ، اصولی اور متکلم ہیں اور ان کی تصانیف جودت میں مشہور ہیں، ان کی یہ شرح بہترین تحقیق کے ساتھ دار الفتح اردن سے شائع ہوئی ہے۔

2: الجوھرۃ المنیفۃ شرح الوصیۃ: ملا حسین اسکندریؒ نے لکھی ہے، اس شرح کا اکثر حصہ علامہ بابرتیؒ کی شرح سے مستفاد ہے، حیدر آباد دکن سے مطبوع ہے۔

3: ظہور العطیۃ شرح الوصیۃ: للامام احمد الحصونی۔

4: شرح الوصیۃ: لنور الدین ابراھیم بن الحسن آفندی الاسکندری۔

اس رسالے کا ایک نسخہ دار ابن حزم نے چھاپا ہے جس پر ابن ابی العز، ابن باز اور دوسرے غیر مقلدین حضرات کے انحرافات موجود ہیں۔

4: العالم والمتعلم اور اس کی شرح:

اس رسالے میں امام صاحب نے اپنے شاگرد ابو مقاتل حفص بن مسلم السمرقندی کے بعض کلامی سوالات کے جوابات دیے ہیں، اس متن کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ امام ابو بکر محمد بن فورک الانصاریؒ (406ھ) جیسے ماہر اور مایہ ناز متکلم نے اس کی شرح کی ہے یہ شرح مطبوع ہے اور نیٹ سے بھی ڈاون لوڈ کی جا سکتی ہے۔

5: الرسالۃ الی عثمان البتیؒ:

یہ در حقیقت امام صاحب کا خط ہے جو انہوں نے بصرہ کے مشہور تابعی عثمان البتیؒ کے نام لکھا ہے، موصوف بڑے درجہ کے فقیہ تھے، حضرت انس بن مالک سے شرف روایت بھی حاصل ہے، 143ھ میں آپؒ کی وفات ہوئی ہے، اس خط میں امام

صاحب نے ان کو مختلف عقائد اہل سنت سے روشناس کرایا ہے، بالخصوص مسئلہ ارجاء پر خوب روشنی ڈالی ہے، اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانہ کی علمی مجلسوں میں علم کلام کے ذیلی مباحث کا کس قدر چرچا اور رواج تھا، کیونکہ فتنے سر اُٹھا رہے تھے، بسا اوقات اہل سنت کی کسی تعبیر کو بھی نشانے پر لیا جاتا تھا، جیسا کہ مسئلہ ارجاء میں ہوا۔

پانچوں کتابوں کا مجموعہ متن اور اس کی شرح:

یہ پانچ کتابیں امام صاحب سے عقائد کے متعلق ہم تک پہنچی ہیں، علم الہدی امام ابو منصور ماتریدیؒ (م 333ھ) نے اپنی کتابوں کا مدار انہی پر رکھا ہے اور اہل سنت کے موقف کی نئے اسلوب میں وضاحت کی ہے۔

گیارہویں صدی کے معروف متکلم، محقق، امام کمال الدین بیاضیؒ نے امام صاحب کی ان پانچ کتابوں کی منقح تلخیص تیار کی ہے، اس کا نام "الاصول المنیفۃ للامام ابی حنیفۃ" ہے، یہ چند سال پہلے ترکی سے شائع ہوئی ہے۔ خود امام بیاضیؒ نے ہی اپنے مجموعہ متن کی بہترین شرح لکھی ہے، جس کا نام "اشارات المرام من عبارات الِامام" رکھا ہے، مطبعۃ الانوار سے یہ کتاب چھپی ہے اور الحمدللہ پاکستان میں زم زم پبلشرز کراچی نے اس نسخے کی تصویر چھاپی، ہمارے استاد محقق کبیر حضرت مولانا محمد امین اورکزئی شہیدؒ اکثر یہ تمنا کرتے تھے کہ یہ کتاب پڑھائی جاتی تو بہت اچھا ہوتا۔ علامہ کوثریؒ کے اندازے کے مطابق اہل السنۃ والجماعۃ ماتریدیہ کی مطبوع کتابوں میں اب تک سب سے منقح و مرتب شرح یہی ہے۔

امام طحاویؒ (م 321ھ) نے بھی امام صاحب کی کتابوں کو پیش نظر رکھ کر ایک جامع متن تیار کیا ہے جس کا نام "بیان عقیدۃ فقھاء الملۃ ابی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد بن الحسن" رکھا۔

امام صاحب کی طرف غلط منسوب کتاب پر تنقیدی نظر:

واضح رہے عقائد کی بعض کتابیں امام صاحب کی طرف جھوٹ منسوب کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب "ان اللہ فی السمآء دون الارض" ہے۔ محققین نے امام صاحب کی طرف اس کی نسبت کو بھرپور انداز سے رد کیا ہے، چنانچہ اس کی سند میں نعیم بن حماد راوی ہیں اور وہ امام صاحب سے متعلق جھوٹ گھڑتا تھا، نعیم بن حماد مجسم تھا۔ اسی سند کے دوسرے راوی نعیم بن حماد کے سوتیلے باپ اور استاذ نوح الجامع ہیں، جن کی جلالت قدر فروع میں تو مسلم ہے، لیکن عقائد میں تجسیم کے قائل تھے، خود الجامع کے سوتیلے باپ رئیس المجسمہ مقاتل بن سلیمان تھے۔ آپ اندازہ لگائیں کہ کیا اس سند سے امام صاحب کی کتاب ثابت ہو سکتی ہے؟!!

امام صاحب: غلط منسوب عبارات کا جائزہ:

عصر حاضر میں اہل بدعت نے اپنے باطل عقیدے کی تائید کے لیے امام صاحب کی عبارات میں قطع و برید کر کے نقل کرتے ہیں تاکہ تجسیم و مکان کا باطل نظریہ امام صاحب کے سر تھوپ دیں، جو سراسر غلط اور ظلم ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے: امام صاحب سے ابو مطیع بلخی نے پوچھا: اگر کوئی اس طرح کہے کہ مجھے پتہ نہیں کہ میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں۔ تو امام صاحب نے فرمایا: وہ آدمی کافر ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "الرحمن علی العرش استوی" اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوئے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا عرش سات آسمانوں کے اُوپر ہے۔ پھر میں نے کہا کہ اگر کسی کا یہ عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے، لیکن اللہ کے عرش کا مجھے پتہ نہیں کہ آسمان میں ہے یا زمین میں، تو امام صاحب نے فرمایا: یہ بھی کافر ہے، اس لیے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے اوپر ہونے کا انکار کیا۔

امام صاحبؒ کی طرف منسوب مذکورہ عبارت میں تحریف کی گئی ہے، جس کی وجہ سے اس عبارت کی درست تفہیم ممکن نہ رہی۔ عبارت مذکورہ کو اگر اصل مرجع میں دیکھ لیا جائے تو اشکال خود بخود زائل ہو جائے گا۔ امام صاحب سے ان کے متعدد کبار شاگردوں نے الفقہ الاکبر روایت کی ہے، مذکورہ عبارت ابو مطیع بلخیؒ کی الفقہ الاکبر (ص: 607) ضمن مجموعۃ العقیدۃ و علم الکلام میں درج ہے۔ فقہ اکبر بروایت ابو مطیع بلخیؒ کو الفقہ الابسط سے بھی پہچانا جاتا ہے۔ چنانچہ اصلی عبارت یوں ہے:

> "قال أبو حنيفة : من قال لا أعرف ربی فی السمآء أو فی الارض فقد كفر ، وكذا من قال : إنه علی العرش ، ولا أدری العرش أفی السمآء أو فی الارض - "امام صاحب فرماتے ہیں: جس نے کہا: میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں، تو اس نے کفر کیا اور اسی طرح جس نے یہ کہا: اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے (فوقیت حسی کے ساتھ) اور کہا کہ میں نہیں جانتا کہ عرش آسمان میں ہے یا زمین میں، تو اس نے کفر کیا۔

اصل عبارت یہ ہے جس میں تحریف کی گئی ہے۔ چنانچہ ہم اصل ماخذ اور مرجع سے عبارت نقل کی تاکہ کوئی اشکار باقی نہ رہے۔ امام صاحب اس شخص کو کیوں کافر قرار دیتے ہیں جو یہ کہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ آسمان میں ہے یا زمین پر؟ اس جملے کا مطلب فقہاء نے خود بیان فرمایا ہے، امام سمرقندیؒ (م 373ھ) الفقہ الاکبر میں اس عبارت کو واضح کرتے ہیں کہ مذکورہ عبارت میں کفر کی وجہ یہ ہے کہ قائل اللہ تعالیٰ کے لیے مکان کا تاثر دے رہا ہے اور مکان ثابت کرنے سے وہ مشرک بن جاتا ہے (اس

لیے کہ جب عرش اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور مستقر ہوا، تو اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آئے گا اور جسم پر فنا آتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم اور جسمیت، مکانیت اور زمانیت سے پاک ہے۔)۔

امام سمرقندیؒ امام ابو حنیفہؒ کی عبارت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "الرحمن علی العرش استوی" پھر قائل نے کہا: میں اس آیت پر ایمان لاتا ہوں لیکن میں نہیں جانتا کہ عرش آسمان میں ہے یا زمین میں؟ تو وہ قائل کافر ہو جائے گا، اور کفر کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور جسمیت کا قائل ہو گیا جو کفر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ مکان اور جسم سے پاک ہے۔ واضح رہے کہ امام سمرقندیؒ امام صاحبؒ کے تین واسطوں سے شاگرد بھی ہیں، لہذا ان کی تشریح پر مکمل اعتماد ہے، اس عبارت کی یہی تشریح دیگر ائمہ حضرات سے بھی منقول ہے، سب کا خلاصہ یہی ہے کہ امام صاحب اس آدمی کو کافر قرار دیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے جسمیت اور مکان کا قائل ہے۔

امام اعظمؒ: کتب عقائد کی نسبت کا ثبوت:

ایک بڑا اعتراض جو قدیم زمانے سے چلا آرہا ہے اور بعض لوگ اس کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے عقائد میں کوئی کتاب نہیں لکھی، چنانچہ علامہ شبلیؒ بھی "النعمان" میں یہ دعوی کر بیٹھے کہ الفقہ الاکبر اور عقائد کی دوسری کتابیں امام صاحبؒ سے ثابت نہیں۔ استاذ الکل امام اہل سنت مولانا سرفراز خان صفدرؒ نے شبلی اعتراضات کے مسکت جوابات دیے ہیں، جنہیں "افادات اہل سنت نمبر" از الشریعہ اکیڈمی ص: 443 پر ملاحظہ کیا جاسکتا ہے، ہم بخوف طوالت ان سے صرف نظر کر کے ان کتابوں کو امام صاحبؒ سے تلقی بالقبول و سنداً ثابت کریں گے، لیکن قبل ازیں کچھ اصولوں کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ یہ معلوم کرنا کہ کوئی کتاب (بحیثیت مجموعی) کسی فن کی مستند کتاب اور مصدر ہے یا نہیں؟ اور جس مصنف کی طرف اس کی نسبت کی جاتی ہے وہ درست ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق و ثبوت کے بنیادی دو طریقے ہیں:

پہلا طریقہ: کسی کتاب کے صحیح النسبت ہونے کا بڑا ثبوت ماہرین کے ہاں اس کا مستند اور معتبر ہونا ہے یعنی وہ اس کتاب کو مصنف ہی کی کتاب قرار دیتے ہوں اور متعلقہ فن کے مواد و معلومات کے لیے اس کتاب کی طرف رجوع کرتے ہوں۔ بالفاظ دیگر مصنف کی طرف اس کتاب کی نسبت تواتر یا کم از کم شہرت ک حد تک پہنچی ہو۔ انتساب کتاب کی تحقیق کے بعد نسخے کی صحت کو جانچنے کا معیار بھی یہی ہے کہ وہ نسخہ ماہرین کے درمیان دائر و سائر اور وہ بحیثیت مجموعی اس کو مستند سمجھتے ہوں۔

دوسرا طریقہ: کتاب کو مصنف سے ثابت کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہمارے زمانے تک اس کتاب کی سند متصل محفوظ ہو، مصنف سے اس کتاب کو ان کے شاگردوں نے براہ راست سن کر، یا پڑھ کر، یا اجازت لے کر حاصل کیا ہو، پھر یہ سلسلہ سارے زمانوں میں تسلسل کے ساتھ قائم ہو۔

لیکن ان دونوں طریقوں میں زیادہ مضبوط اور مستند طریقہ پہلا ہے، کیونکہ ائمہ علم الکلام، ائمہ فقہ واصول فقہ غرض ہر فریق کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اول الذکر طریقہ سے کتاب کی نسبت اور استناد کو ثابت کرنے کے بعد پھر مصنفِ کتاب تک سندِ متصل کا مطالبہ اور اس کتاب کے کسی حدیث یا مسئلہ یا کسی مواد کے نقل کرنے کو وجودِ اسناد پر موقوف سمجھنا سراسر غلط ہے۔ اہل علم کے ہاں تو مذکورہ قاعدہ روز روشن کی طرح واضح ہے کہ یہ ہر علم وفن کا مسلمہ اور اجماعی قاعدہ ہے، قارئین کی ضیافت طبع کے لیے ایک دو حوالے پیش خدمت ہیں:

1: تدریب الراوی میں ہے:

"حکی الأستاد أبو إسحاق الإسفرئینی الإجماع علی جواز النقل من الکتب المعتمدة ،لا یشترط اتصال السند إلی مصنفیها ، و ذلک شامل لکتب الحدیث و الفقه"(ج1ص:151)امام ابواسحاق اسفرئینیؒ نے روایت کی ہے کہ کتب معتمدہ سے نقل کے جواز پر (اہل علم کا) اجماع ہے کہ اس کے لیے مصنفین تک اتصالِ سند ضروری نہیں اور یہ حکم دوسرے علوم کے ساتھ ساتھ حدیث وفقہ کی کتابوں کو بھی شامل ہے۔

2: حافظ ابن حجرؒ "النکت" میں لکھتے ہیں:

"الأمر الرابع : کلامه(ابن صلاح)یقتضی الحکم بصحة ما نقل عن الائمة المتقدمین فیما حکموا بصحته فی کتبهم المعتمدة المشتهرة –لأن الکتاب (المشهور)الغنی بشهرته عن اعتبار الإسناد منا إلی مصنفه : کسنن النسائی مثلا لا یحتاج فی صحة نسبته إلی النسائي إلی اعتبار حال رجال الإسناد منا إلی مصنفه"۔ ابن صلاح کے کلام سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ائمہ متقدمین نے اپنی معتمد اور مشہور کتابوں میں سے جس کی روایت کی صحت کا حکم لگایا ہو وہ ہمارے نزدیک بھی صحیح ہوگا، کیونکہ ایک مشہور کتاب اپنی شہرت کی بدولت مصنف تک اسناد سے مستغنی ہوتی ہے، سنن نسائی کی امام نسائی کی

طرف نسبت صحیح ہونے کے لیے مصنف تک اسناد کے رجال کے احوال کا جائزہ لینے کی کوئی حاجت نہیں۔

خلاصہ کلام یہ کہ جو شخص کسی مشہور اور صحیح نسخے والی کتاب سے نقل کرنے کے لیے مصنف تک سندِ متصل کا ہونا ضروری سمجھتا ہے، اجماع اس کی مخالفت کرتا ہے۔ اس مسلم اصول کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ تفسیر، احادیث، کلام اور فقہ، فتاویٰ سمیت تمام کتب مشہورہ متداولہ جو اپنے اپنے فن میں ماہرین فن کے مابین دائر وسائر اور متلقی ہیں، ان سے مسائل عقیدہ، حدیث یا فقہی مسئلہ نقل کرنے کے لیے ان مصنفین تک سند کی تحقیق کی نہ ضرورت ہے اور نہ اس کا مطالبہ درست ہے، کیونکہ ماہرین فن کے مابین ان کے متلقی بالقبول ہونا ہی ان کے مستند ہونے اور مصنفین تک ان کی نسبت صحیح ہونے کی سب سے بڑی ضمانت ہے۔ آخر جو چیز تواتر واجماع سے ثابت ہو اس کے لیے دوسری دلیل تلاش ہی کیوں کی جائے اور وہ بھی ایک ایسی سند سے جو اگر صحیح اور متصل ہو تو بھی زیادہ سے زیادہ خبر واحد کے قبیل سے ہوگی۔

امام اعظمؒ کی کتابوں کو تلقی بالقبول حاصل ہونے کے ساتھ ساتھ ان سب کی اسناد بھی ثابت اور موجود ہیں، ان پانچوں کتابوں کی اسانید کو علامہ کوثریؒ نے مستقل طور پر العالم والمتعلم کے مقدمہ میں مفصلا ذکر کیا ہے، وہاں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ البتہ پہلا طریقہ جو مضبوط اور مستند ہے اس کے ثبوت پر چند نقول پیش خدمت ہیں، جن سے ان کتابوں کی امام صاحبؒ کی طرف نسبت کا ثبوت واضح ہو جائے گا۔

امام ابوالیسر بزدویؒ (م493ھ) جو فخر الاسلام بزدویؒ کے بھائی ہیں، تحریر فرماتے ہیں:

"وقد صنف الإمام فيها(العقائد)كتبا وقع بعضها إلينا، وعامتها محاها و غسلها أهل البدع و الزيغ ، ومما وقع بعضه إلينا كتاب العالم والمتعلم و كتاب الفقه الأكبر-"امام صاحب نے علم کلام میں کئی کتابیں لکھی ہیں، جن میں بعض ہم تک پہنچی ہیں اور اکثر کو اہل بدعت نے مٹادیا ہے، ان میں سے جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں کتاب العالم والمتعلم اور الفقہ الاکبر ہیں۔

ومن أراد أن يتحقق أن لا خلاف بين الفريقين في هذه الجملة فلينظر فيما صنفه أبو حنيفة رحمه الله في الكلام وهو كتاب العلم وفيه الحجج القاهرة على أهل الإلحاد والبدعة وقد تكلم في شرح اعتقاد المتكلمين وقرر أحسن طريقة في الرد على المخالفين وكتاب الفقه الأكبر الذي أخبرنا به الثقة بطريق معتمد وإسناد

صحيح عن نصير بن يحيى عن أبي مطيع عن أبي حنيفة وما جمعه أبو حنيفة في الوصية. "جو اس بات کی تحقیق کرنا چاہتا ہو کہ حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان کوئی اہم اختلاف نہیں ہے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کی علم کلام میں کتاب العالم والمتعلم پڑھے، اہل بدعت اور الحاد کے خلاف اس کتاب میں مضبوط دلائل ہیں، اور متکلمین کے عقائد کی پوری وضاحت اور مخالفین پر احسن طریقے سے رد ہے، اسی طرح ان کی دوسری کتاب الفقہ الاکبر جو ہمیں صحیح سند، معتمد طریقے اور ثقہ راوی "نصیر بن یحیٰ عن ابی مطیع عن ابی حنیفہ" کے طریق سے پہنچی ہے، اسی طرح امام صاحب کی کتاب الوصیۃ بھی ہے۔

یہ امام ابوالمظفر (م 471ھ) کی عبارت ہے جو اپنے زمانے کے مشہور اہل سنت متکلمین میں سے ہیں، فقہ اکبر سے مراد یہاں الفقہ الابسط ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ فقہ اکبر کا اطلاق بسا اوقات فقہ ابسط پر بھی ہوتا ہے۔ علامہ کردریؒ "مناقب ابی حنیفہ" میں راقم ہیں: میں نے مولانا شمس الملۃ والدین کردری البراتقینی، العمادی کے خط کو دیکھا ہے کہ دونوں کتابیں العالم والمتعلم اور الفقہ الاکبر امام ابو حنیفہؒ کی ہیں اور اسی پر مشائخ کی ایک بڑی جماعت متفق ہے۔ قدیم مورخ محمد بن اسحاق الندیم "الفہرست" میں لکھتے ہیں:

"وله من الكتب كتاب الفقه الأكبر كتاب رسالته إلى البتي كتاب العالم والمتعلم رواه عنه مقاتل كتاب الرد على القدرية والعلم برا وبحرا شرقا وغربا بعدا وقربا تدوينه رضي الله عنه."

امام صاحب کی یہ کتابیں تلقی بالقبول کے ساتھ ثابت ہیں، چنانچہ محقق بیاضی نے قرون اولیٰ سے لے کر اپنے زمانے تک کے تقریباً 30 بڑے علماء کا ذکر کیا ہے جنہوں نے ان کتابوں کی امام ابو حنیفہؒ کی طرف کی ہے، ان علماء میں امام فخر الاسلام بردویؒ ، امام سغناقیؒ، امام اتقانی صاحب الشامل، امام جلال الدین الکولانیؒ، امام کاکیؒ، عبد العزیز بخاری صاحب الکشف، بابرتیؒ، نسفیؒ، شیخ الاسلام الیاس صاحب الفتاوی، امام ابن الہمام صاحب فتح القدیر، اور اسی طرح دیگر اساطین علم وائمہ شامل ہیں، جن کی تفصیل محقق بیاضیؒ نے اشارات المرام میں کی ہے۔

بہر حال اس سے ثابت ہوا کہ یہ پانچ کتابیں امام صاحب ہی کی ہیں اور جو لوگ اختلاف کرتے ہیں وہ ایک اجماعی اور متواتر امر سے اختلاف کرتے ہیں، جس کی طرف چنداں التفات نہیں کیا جائے گا۔ دراصل یہ اعتراض معتزلہ نے اُٹھایا تھا جس کا ائمہ اہل سنت نے کافی و شافی جواب دیا ہے، اس کی تفصیل علامہ زبیدیؒ نے اپنی کتاب "اتحاف السادۃ المتقین شرح الاحیاء" میں

کی ہے، اس تفصیل سے ان لوگوں کے شکوک وشبہات بالکل زائل ہو جاتے ہیں جو امام صاحبؒ کی طرف ان کتابوں کی نسبت کرنے میں توقف کرتے ہیں۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين

مصادر ومراجع

(۱)التعليق القويم على مقدمة كتاب التعليم للعلامة عبد الرشيد النعماني(۲) أصول الدين للبغدادي (۳) إشارات المرام للإمام البياضي (۴) تاريخ بغداد للخطيب (۵) مناقب أبى حنيفة للموفق (۶) مقدمة تبيين كذب المفتري لابن عساكر (۷)المطالب العالية من العلم الإلهي للإمام فخر الدين الرازي (۸) تذكرة الحفاظ للذهبي (۹) مكانة الإمام أبى حنيفة فى الحديث للعلامة عبد الرشيد النعماني (۱۰) مقدمة المحققين على الوصية للبابرتي (۱۱) حاشية كتاب الأسماء والصفات للكوثري (۱۲)الفقه الأكبر لأبي مطيع البلخي (۱۳) شرح الفقه الأكبر للإمام أبى الليث السمرقندي (۱۴) تدريب الراوي للسيوطي (۱۵) الأجوبة الفاضلة للكهنوي (۱۶) توجيه النظر للجزائري (۱۷) التبصير فى الدين للإسفرائيني (۱۸) مقدمة كتاب التعليم لشيخ الإسلام مسعود السندي.

چوتھا محاضرہ

مباحث

- ⇐ مسئلہ خلق قرآن اور امام احمد بن حنبلؒ کا قید وبند
- ⇐ دو اہم شخصیات امام ابوالحسن اشعریؒ، امام ابومنصور ماتریدیؒ
- ⇐ امام ابوالحسن کی تصانیف کا جائزہ
- ⇐ اہل سنت سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ ہی ہے
- ⇐ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین بعض لفظی اختلاف

الحمد لله و كفى وسلٰم على عباده الذين اصطفىٰ أما بعد:

یونانی فلسفے کا عربی زبان میں منتقل ہونا:

میں آپ کے سامنے پہلے عرض کر چکا ہوں کہ اسلام میں بعض فرقے سیاسی اختلافات کی بنیاد پر وجود میں آئے، مثلا خوارج۔ اور بعض فرقے علمی اختلافات کے نتیجے میں پیدا ہوئے جیسے معتزلہ۔

چنانچہ مامون الرشید کے دور میں پہلی مرتبہ یونانی فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہوا۔ مترجمین میں مشہور مترجم حنین عیسائی تھا، جس نے ارسطو، افلاطون اور فیساغورث کا فلسفہ عربی زبان میں منتقل کر دیا، اس کے علاوہ حضرت معاویہؓ کا پوتا خالد بن یزید یونانی زبان میں بہت ماہر تھا تو اس کے ذریعہ بھی یہ بڑا ذخیرہ عربی زبان میں منتقل ہوا۔ اور مامون الرشید نے باقاعدہ ان لوگوں کے لئے دار الترجمہ قائم کیا تھا۔ بہر حال یونانی فلسفے کا یہ ذخیرہ تو عربی زبان میں منتقل ہوا لیکن اس کے ساتھ ایک بڑا نقصان یہ ہوا، کہ فلاسفہ کے اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے متعلق اور آخرت، عالم کے حدوث و قدم کے بارے میں جو نظریات تھے، وہ بھی عربی میں منتقل ہوئے، اور معتزلہ نے ان کو من و عن قبول کیا، جس کی وجہ سے معتزلہ علمی اعتبار سے اور بھی مضبوط ہوئے، اور بہت سے لوگ حتیٰ کہ مامون الرشید بھی ان کے باطل نظریات سے متاثر ہو کر مسئلہ خلق قرآن جیسے خطرناک عقیدے کا حامی بن بیٹھے۔ اور پھر اپنی رعایا میں سر عام اعلان کر دیا کہ وہ بھی اس عقیدے کے حامی بن جائیں، لیکن وزراء نے یہ تجویز پیش کی کہ اگر آپ پہلے علماء کو اس عقیدے پر قائل کریں تو عوام خود بخود آپ کی ہمنوا بن جائیں گی۔ مامون چونکہ اس وقت خراسان میں تھے، لہذا اس کی جگہ بغداد کے والی نے مامون کے کہنے پر علماء کو جمع کیا، اور اکثر کو ڈرانے دھمکانے کے بعد عقیدہ خلق قرآن پر قائل کر دیا۔ ان علماء میں چند ایسی شخصیات تھیں جو اپنے موقف پر پہاڑ کی طرح قائم تھیں۔ جن میں سر فہرست امام احمد بن حنبلؒ تھے، دوسرے احمد بن نصر المروزیؒ، تیسرے محمد بن نوحؒ اور چوتھے نعیم بن حمادؒ تھے۔[69] ان ساروں کی ایک ہی بات تھی کہ "**هاتوا برهانكم من الكتاب والسنة**"۔ احمد بن نصرؒ کو تو اسی وقت شہید کر دیا گیا۔ نعیم بن حمادؒ کو جیل میں ڈال دیا گیا اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔ باقی امام احمد بن حنبلؒ اور محمد بن نوحؒ کو مامون کی طلبی پر خراسان روانہ کر دیا گیا۔ محمد بن نوحؒ تو راستے میں وفات پا گئے، اور خراسان سے بھی خبر آگئی کہ مامون فوت ہو گئے، لہذا قافلہ بغداد کی طرف واپس لوٹا۔

---

[69] هوأبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي(228 هـ)،: أول من جمع "المسند" في الحديث.كان من أعلم الناس بالفرائض.ولد في مرو الشاهجان، وأقام مدة في العراق والحجاز يطلب الحديث.ثم سكن مصر، ولم يزل فيها إلى أن حمل إلى العراق في خلافة المعتصم، وسئل عن القرآن: أمخلوق هو ؟ فأبى أن يجيب، فحبس في سامرا، ومات في سجنه. (الأعلام للزركلي)

مامون کے بعد ان کا بھائی "معتصم باللہ" تخت نشین ہوا، یہ مسئلہ خلق قرآن کے ساتھ ساتھ رؤیت باری کا بھی منکر تھا۔ چنانچہ اس نے بھی امام احمدؒ پر اس معاملے میں بہت زور دیا،اور علماء کے ذریعے مناظرے بھی کروائے،لیکن امام احمدؒ مناظرے میں سب پر غالب آجاتے۔جب یہ طریقہ کارآمد نہ ہوا،تو معتصم باللہ نے امام احمدؒ کو پسِ زندان ڈال کر تقریبا28 مہینے تک قید میں محصور رکھا۔ لیکن معتصم باللہ کو اس سے بھی چین نہیں آیا۔اوراس نے آخر کار اپنی رعایا میں سرعام اعلان کردیا کہ فلان تاریخ کوامام احمدؒ سے مسئلہ خلق قرآن پر زبردستی دستخط لیے جائیں گے۔لہذاوقت مقررہ پر امام احمدؒ دربار میں لائے گئے۔تاریخ نگار لکھتے ہیں کہ امام احمدؒ جب قید خانے سے نکل رہے تھے تو وہاں قید خانے میں ایک چور نے آپؒ کو مخاطب کرکے کہا اے امام احمدؒ! میں بغداد کا مشہور ڈاکو ہوں، میں اس چوری کی وجہ سے ہزاروں کوڑے کھاچکاہوں، لیکن پھر بھی چوری سے باز نہیں آیا،ایسا نہ ہو کہ آپ چند کوڑوں کی خاطر اپنے موقف سے ہٹ جائیں۔ بہرحال معتصم باللہ نے امام احمدؒ سے دستخط کا مطالبہ کیا توامام احمدؒ نے فرمایا:"**هاتوا برهانكم من الكتاب والسنة**" اس پر معتصم باللہ کو بہت غصہ آیااور جلاد کو بلا کر کوڑوں کا حکم دیا ،جب جلاد نے پہلا کوڑا لگایا توامام احمدؒ کی پیٹھ سے گوشت جدا ہو گیا۔مورخین نے لکھا ہے کہ انہی کوڑوں کے درمیان امام احمدؒ کاازار بند کھل گیا پھر بعد میں شاگردوں سے فرمایا کرتے تھے کہ اسی وقت میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ یااللہ اگر میں حق بجانب ہوں تو میری حیا کی حفاظت فرما، چنانچہ شلوار بدن پر بغیر ازار بند کے تھمی رہی ۔انہی کوڑوں کے درمیان امام احمدؒ سے درباری مولویوں میں سے کسی نے کہا کہ اے احمد! اپنے اُوپر رحم کھا معتصم باللہ کے سامنے صرف ہاں کہدے تو جان چھوٹ جائے گی،اس پر امام احمدؒ فرمانے لگے کہ آج باہر ہزاروں لوگ کھڑے ہیں،اور اس بات کے منتظر ہیں کہ امام احمدؒ جو بات بھی کہے گا ہم اس کو اپنا عقیدہ تسلیم کریں گے، تو چند کوڑوں کی خاطر میں ان ہزاروں کا عقیدہ کیوں برباد کردوں؟ جب جلادوں نے 28 کوڑے لگائے توامام احمدؒ بیہوش ہوگئے۔اسی وقت معتصم باللہ کو فکر لاحق ہوئی کہ اگر یہ شخص مر گیا تو میری خیر نہیں، ساری قوم میرے خلاف ہو جائے گی۔لہذا سزا کو ترک کردیا۔

معتصم باللہ کے بعد "متوکل باللہ" تخت نشین ہوا،ان میں برائی یہ تھی کہ ناصبی تھے، حضرت علیؓ کے سخت مخالف تھے۔ لیکن دوسری طرف ان میں خوبی یہ تھی کہ معتزلہ کے سخت مخالف تھے۔اوراسی وجہ سے امام احمدؒ کو قید سے رہائی دلوائی،اور ساتھ ہی بڑی مرتبت اوراکرام سے نوازا۔

ائمہ اربعہ کی یہ جہود جاری تھی، لیکن یہ جہود ایسی ہیں کہ اس کو اجتماعی جہود نہیں کہا جاسکتا کیونکہ یہ شخصیات علم کلام کے میدان کی بنسبت دوسرے میدانوں میں زیادہ مشہور تھیں۔

امام ابوالحسن اشعریؒ:

260ھ میں بغداد شہر میں دین حق کا ایک چاند طلوع ہوا۔ جن کا نام "ناصر السنۃ امام ابوالحسن اشعریؒ" تھا۔ بچپن ہی میں ان کے والد وفات پاگئے تو ان کی ماں نے مشہور معتزلی "ابو علی الجبائی" کے ساتھ نکاح کیا، اور تربیت بھی انہوں نے کی۔ علماء نے لکھا ہے کہ ابو علی الجبائی ([70]) کے پاس علم تو بہت تھا لیکن زبان میں لکنت تھی، اس کی بنسبت امام اشعریؒ بہت فصیح اللسان تھے۔ چنانچہ اکثر مناظروں میں علی الجبائی امام ابوالحسن اشعری کو بھیجتے، اور جس مناظرے میں بھی جاتے تو جیت کر واپس لوٹتے۔

وقت گزرتا گیا ابوالحسن اشعری کی عمر 40 سال ہوئی، لیکن اسی 40 سال کے دوران ابوالحسن اشعریؒ کو اپنے مذہبِ اعتزال سے بعض باتوں کی وجہ سے دلی نفرت پیدا ہوگئی تھی۔ کبھی کبھار اپنے اساتذہ کے ساتھ بھی بحث میں لگ جاتے، اور ان کو اپنے مذہب اعتزال میں لاجواب کر دیتے۔ جیسا کہ "شرح عقائد" میں ابو علی الجبائی کے ساتھ مشہور مناظرہ مذکور ہے۔

اسی طرح مورخین نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ ابوالحسن اشعری نے ابو علی الجبائی سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ پر "عاقل" کا اطلاق ہوتا ہے کہ نہیں؟ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ پر عاقل کا اطلاق نہیں ہوتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ "عاقل" عقل سے ہے اور "عقل" حبس کو کہتے ہیں تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ ایک قوت ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو محبوس کر رکھا ہے۔ تو ابوالحسن اشعری نے بطور اعتراض دوسرا سوال کیا کہ حکیم کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے یا نہیں؟ ابو علی الجبائی نے کہا کہ ہاں ہوتا ہے تو اس پر ابوالحسن اشعری نے کہا کہ حکیم بھی تو حِكمة الدابة سے ہے اور حكمة جانور کے لگام کو کہتے ہیں جس سے وہ باندھا گیا ہو، لہذا اس میں بھی تو حبس کا معنی پایا گیا۔ اس پر ابو علی الجبائی خاموش ہوا۔ پھر امام اشعری نے خود اس کا جواب دیا کہ اس مسئلے میں ہمارا مذہب درست نہیں بلکہ اہل سنت کا مذہب درست ہے۔ اور اہل سنت کا اصول ہے کہ اسماء اور صفات باری تعالیٰ توقیفی ہیں، شریعت نے جن مواضع میں ان کا ایراد کیا ہے وہاں ان کا اطلاق درست ہوگا اور جہاں شریعت نے ایراد نہیں کیا ، وہاں ان کا اطلاق درست نہیں ہوگا، لہذا حکیم پر شریعت نے ایراد کیا ہے تو اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہے اور عاقل پر شریعت نے ایراد نہیں کیا ہے تو اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا۔ تو اس قسم کی باتیں چالیس سال تک امام اشعریؒ کے ذہن میں گھومتی رہیں، جو بالآخر ان کے لئے اپنے مذہب اعتزال سے اکتاہٹ کا سبب بنیں۔

[70] ان کا پورا نام مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ الوَهَّابِ البَصْرِيُّ ہے، اور 303ھ کو بصرہ میں ان کی وفات ہوئی ہے. (سير أعلام النبلاء ط الحديث 11/ 113)

امام ابن عساکرؒ "تبیین کذب المفتری" میں لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ امام اشعریؒ لوگوں سے پندرہ دن تک غائب رہے، اور جونہی پندرہ دن بعد گھر سے باہر نکلے تو سیدھا جامع مسجد جاکر منبر پر چڑھ گئے اور اعلان کیا " **أيها الناس من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي ، أنا محمد بن الحسن الأشعري**"۔ اس کے بعد لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے کہ میں نے ان پندرہ دنوں میں اپنے مذہب اور اہل سنت کے مذہب کے دلائل کا جائزہ لیا، جن میں اہل سنت کو میں نے حق بجانب اور صواب پر پایا ہے، اور اللہ تعالٰی نے میرے دل میں مذہب اعتزال سے نفرت پیدا کر دی ہے، اس کے بعد منبر پر اپنی قمیص اُتار کر فرمایا کہ جس طرح میں اس قمیص سے خارج ہوا، اسی طرح مذہب اعتزال سے بھی میرا کوئی تعلق نہ رہا۔

بہر حال یہ امام اشعریؒ کا مذہب اعتزال سے تحول کا نکتہ تھا جو اللہ تعالٰی نے چالیس سال بعد بدل ڈالا۔ اس کے بعد امام اشعریؒ اہل سنت کے ترجمان بن گئے، اور ان کی طرف سے مناظرے کرتے رہے۔ سیرت نگار لکھتے ہیں کہ جب امام اشعریؒ اہل سنت میں داخل ہوئے تو بغداد کے گلی کوچوں میں پھرتے، اور جہاں کہیں پتہ چلتا کہ فلاں شخص نے اہل سنت کے خلاف بات کی ہے، تو فوراً جاکے اس کے ساتھ مناظرہ کرتے، اور تین چار باتوں میں اس کو چُپ کرادیتے۔

جب خراسان میں امام اشعریؒ کی شہرت اور چرچا عام ہوا، تو ان کا ایک شاگرد "ابو عبد اللہ بن خفیف" شیراز سے بغداد میں ان سے ملاقات کے لئے حاضر ہوا۔ بغداد پہنچ کر معلوم ہوا کہ امام اشعریؒ معتزلہ کے ساتھ مناظرہ میں مصروف ہیں۔ ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ جب میں میدان مناظرہ پہنچا تو دیکھا کہ امام اشعریؒ اکیلے تشریف فرما ہیں اور ان کے سامنے معتزلہ کے 20 مناظر بیٹھے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نے باری باری اہل سنت پر اعتراض کیا۔ اس کے بعد امام اشعریؒ نے اہل سنت کی طرف سے باری باری جوابات دینے شروع کیے، یہاں تک کہ سارے اعتراضات کے مدلل جوابات دیے۔ معتزلہ نے جب یہ منظر دیکھا تو مجلس چھوڑ کر بھاگ گئے، اور امام اشعریؒ میدان مناظرہ میں تنہا رہ گئے۔ ابو عبد اللہ کہتے ہیں کہ میں امام اشعریؒ کے قریب گیا اور کہا کہ اے امام! آپ کے کتنے کان اور کتنی زبانیں ہیں کہ آپ نے ساروں کو جوابات دیے؟ تو امام اشعریؒ نے فرمایا کہ یہ تو سارا اللہ تعالٰی کا فضل ہے میرا اس میں کچھ کمال نہیں۔

بہر کیف امام اشعریؒ نے اہل سنت کے دفاع میں اتنی محنت کی کہ بعد میں جب کوئی اپنی نسبت اہل سنت کی طرف کرتا تو کہتا کہ میں اشعری ہوں۔ اور بعد کے دور میں ایسے مایاناز شاگرد چھوڑے مثلا: ابو بکر باقلانیؒ، ابو اسحاق اسفرائنیؒ، ابو اسحاق شیرازیؒ، ابو الحسن باھلیؒ اور عبد الملک جوینیؒ جنہوں نے بعد میں عالم اسلام کی قیادت سنبھالی۔

امام اشعریؒ کی تصانیف کے بارے میں علماء لکھتے ہیں کہ ان کی تصانیف 55 ہیں جن میں ایک تفسیر بھی ہے جو کہ 450 جلدوں پر مشتمل ہے، لیکن امام ابن عساکرؒ نے اس قول کی تردید کی ہے کہ یہ امام اشعریؒ کے ساتھ ناانصافی ہے بلکہ ان کی تصانیف 200 تک پہنچتی ہیں۔

بالاخر یہ روشن ستارہ راجح قول کے مطابق 324ھ کو غروب ہوا۔

نوٹ:

غیر مقلدین کہتے ہیں کہ امام اشعریؒ کی زندگی تین مراحل میں منقسم ہے۔

1: جس وقت مذہب اعتزال پر تھے۔

2: جب ابن کلاب کی رائے اختیار کی (یہ اہل سنت کے بہت بڑے مناظر تھے)۔

3: جب سلف کی رائے اختیار کرلی (غیر مقلدین کے ہاں سلف سے مراد مجسمہ ہیں اور کہتے ہیں کہ سلف کا مذہب تجسیم کا تھا)۔ لیکن غیر مقلدین کی یہ بات بالکل غلط اور بے بنیاد ہے، اس لئے کہ امام اشعریؒ کی زندگی کے واقعات پر مستند کتاب "**تبيين كذب المفتري** اور **طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي**" ہے لیکن کسی ایک سیرت نگار نے بھی یہ تین مراحل ذکر نہیں کئے ہیں، بلکہ ہر ایک نے صرف یہ لکھا ہے کہ امام اشعریؒ ایک وقت میں معتزلی تھے اور پھر اہل سنت کی رائے اختیار کرلی۔ لہٰذا غیر مقلدین کی یہ بات درست نہیں ہے۔ اس بارے میں مدلل بحث "**أهل السنة الأشاعرة**" کتاب (ص:42) میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

نوٹ:

امام اشعریؒ کی تصانیف کے بارے میں علماء نے لکھا ہے کہ ان کی تمام کتابیں ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہیں پہنچیں۔ اس لئے ان پر پورا اعتماد بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اور عدم اعتماد کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اکثر میں مجسمہ نے اپنے اتہامات داخل

کئے ہیں۔([71])مثلاامام اشعریؒ نے ایک کتاب لکھی ہے "**الإبانة عن أصول الديانة**"اس میں باقاعدہ مجسمہ نے اپنی باتیں درج کی ہوئی ہیں،علامہ سلیمان غاوجی البانیؒ نے ایک کتاب لکھی ہے"**نظرة علمية فی نسبة كتاب الإبانة جميعه إلى الإمام أبي الحسن الأشعری**"اوراس میں دلائل کے ساتھ ثابت کیاہے کہ "**الإبانة**"میں مجسمہ نے اپنی طرف سے باتیں شامل کی ہیں،مثلا:الإبانة مطبوعہ دکتورہ فوقیہ میں لکھاہے "**وأن له سبحانه عينين بلا كيف**"حالانکہ محققین اہل سنت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت یدین تو تثنیہ کے ساتھ ثابت ہے لیکن صفت عینین تثنیہ کے ساتھ ثابت نہیں ہے بلکہ مفرد ثابت ہے۔لہٰذا یہاں تحریف ہوئی ہے،اوراس تحریف پر دلیل یہ ہے کہ امام ابن عساکرؒ نے اپنی مایاناز کتاب "**تبيين كذب المفتري**" میں جابجا"الإبانة"کی عبارات نقل کی ہیں اور ایک جگہ یہ "**وأن له عينا بلا كيف**"مفرد کے ساتھ عبارت نقل کی ہے،تو پتہ چلاکہ امام ابن عساکرؒ کا اقتباس درست ہے اور مطبوعہ نسخہ محرَّف ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ کی طرف خلق قرآن کی نسبت کی گئی ہے کہ وہ خلق قرآن کے قائل تھے،تو یہ بات بھی غلط ہے،اس لئے کہ یہ قول کسی اور کتاب میں منقول نہیں ہے۔دوسرا یہ کہ امام صاحبؒ کا فتویٰ خلق قرآن کے قائل کے بارے میں بہت سخت ہے کہ "**هو كافر بالله**" تو پتہ چلاکہ مطبوعہ نسخہ محرَّف ہے۔([72])بہرحال امام اشعریؒ کی تمام

---

[71])كما قال الشيخ العلامة زاهد الكوثری رحمه الله تعالى فی مقدمة "تبيين كذب المفترى":(والنسخة المطبوعة فی الهند من الإبانة نسخة مصحفة محرفة تلاعبت بها الأيدى الأثيمة ,فيجب إعادة طبعها من أصل موثوق).أهل السنة الأشاعرة:**61**.

[72].)امام صاحب کی طرف خلق قرآن کے بارے میں منسوب جتنی روایات آئی ہیں من جملہ ان میں ایک روایت یہ ہے:فقد جآء فی الإبانة المطبوعة ص**57**(وذكر هارون بن إسحاق الهمدانی عن أبي نعيم عن سليمان بن عيسى القارى عن سفيان الثورى ، قال:قال لی حماد بن أبي سليمان:بلغ أبا حنيفة المشرك أني منه برىء.قال سليمان:ثم قال سفيان :لأنه كان يقول القرآن مخلوق.یہاں چند باتیں قابل ذکر ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ بعینہ یہی روایت امام بخاریؒ نے اپنی مشہور کتاب"خلق أفعال العباد"میں نقل کی ہے،لیکن وہاں"بلغ أبا حنيفة"کی جگہ" بلغ أبا فلان "ہے۔اب اللہ تعالیٰ خوب جانتاہے کہ اُبافلان کون ہے،لیکن متعصبین نے اللہ تعالیٰ کا خوف کیے بغیر یہاں امام اُبوحنیفہؒ کا نام ڈال دیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں انقطاع ہے،وہ اس طرح کہ امام ابوالحسن اشعریؒ کی ملاقات ہارون بن اسحاق سے ثابت نہیں ہے،اس لئے کہ ھارون بن اسحاق کی وفات 250ھ میں ہے جبکہ امام اشعریؒ کی ولادت 260ھ میں ہوئی ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس کی سند میں اُبونعیم ہیں جو سخت قسم کے متعصب ہیں،اور تعصب کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے"حلية الأولياء"میں امام اُبوحنیفہؒ کا تذکرہ نہیں کیاہے،حالانکہ امام صاحبؒ سے کم درجہ کے علماء کا ذکر اس میں موجود ہے۔اسی وجہ سے محمد بن طاہر مقدسیؒ فرماتے ہیں:ثلاثة من الحفاظ لا أحبهم لشدة تعصبهم وقلة انصافهم :أبونعيم الحافظ ، والحاكم أبوعبدالله , وأبوبكر الخطيب .

کتابوں پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔اور اگر آپ امام اشعریؒ کے عقائد کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں تو ان کے شاگردوں(ابو بکر باقلانی[73]،عبدالملک جوینیؒ،امام غزالیؒ،امام رازیؒاور ابن فورکؒ وغیرہ)کی کتابوں کا مطالعہ کریں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ امام اشعریؒ نے ''مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ''میں ان لوگوں کا تذکرہ کیا ہے جنہوں نے خلق قرآن کا قول کیا ہے،لیکن وہاں امام صاحب کا نام نہیں ہے۔اور یہ بات نہ کہی جائے کہ شاید امام اشعریؒ کو یہ بات آخر عمر میں معلوم ہوئی ہو،اس لئے کہ جہاں امام اشعریؒ کی علمیت مسلم ہے تو دوسری طرف امام صاحبؒ کی شہرت اکناف عالم میں اظہر من الشمس تھی۔لہذا یہ بات کہنا کہ امام اشعریؒ کو علم نہ تھا بے محل ہے۔

پانچویں بات یہ ہے کہ امام بیہقیؒ شافعی نے روایات صحیحہ سے ثابت کیا ہے کہ امام صاحبؒ اور ان کے صاحبینؒ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔اس کے علاوہ ''الاسماءوالصفات''میں لکھتے ہیں کہ محمد بن سابق نے قاضی اُبو یوسف سے پوچھا کہ :**أكان أبو حنيفة يقول: القرآن مخلوق؟**''تو انہوں نے فرمایا:''**معاذ الله**''۔نیز علامہ دمشقیؒ کہتے ہیں کہ میں نے قاضی اُبو یوسفؒ سے کہتے ہوئے سنا کہ میری اور امام صاحبؒ کی خلق قرآن کے سلسلے میں گفتگو ہوئی،آخر کار ہماری رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ خلق قرآن کا قائل کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے۔(**ولمزيد التفصيل أنظر :"نظرة علمية" للشيخ وهبى سليمان غاوجى،و"أهل السنة الأشاعرة" للشيخ حمد السنان، وللشيخ فوزى العنجرى**)

[73]) امام ابو بکر باقلانیؒ (م:403ھ)اپنے دور کے مایہ ناز متکلم اور مصنف تھے۔امام ابن کثیرؒ''البدایۃ والنھایۃ''میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں: **كان الباقلاني لا ينام حتى يكتب عشرين ورقة في كل ليلة مدة طويلة من عمره.**

امام شہاب الدین تلمسانی نے "**أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض**"میں امام ابو بکر باقلانیؒ کے ایک شاندار مناظرے کے احوال قلمبند کیے ہیں جو خود ان کے زبانی نقل کیے جاتے ہیں۔

قاضی ابو بکر بن طیب باقلانیؒ فرماتے ہیں کہ میں شیراز کی طرف نکلا جب شہر میں داخل ہوا تو امام ابن خفیف(شاگرد امام ابوالحسن اشعریؒ)صوفیاء اور اہل سنت کی ایک جماعت سمیت میرے استقبال کے لیے شہر سے باہر تشریف لائے تھے۔جب ہم ابن خفیف کی درسگاہ میں بیٹھ گئے جہاں پر وہ اپنے ساتھیوں کو امام ابوالحسن اشعریؒ کی "اللمع"کا درس دیا کرتے تھے۔۔۔امام باقلانیؒ ابن خفیف سے فرمانے لگے کہ درس جاری رکھیں،ابن خفیف نے جوابا کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو سلامت رکھیں میری مثال تو پانی کی غیر موجودگی میں تیمم والا ہے،اور جب پانی موجود ہو تو تیمم کی ضرورت نہیں ہوتی۔امام باقلانیؒ کہنے لگے ،اللہ آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے،آپ تیمم والے نہیں بلکہ آپ کا علم کلام میں پورا پورا حصہ ہے اور آپ تو اہل حق میں ہیں اللہ تعالیٰ آپ کی مدد کرے گا۔

(پھر یہ حضرات "شیراز" سے "فناخسرو" چلے گئے۔)جب وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آل بویہ کا عضد الدولہ بادشاہ کے ارد گرد لوگوں کا ہجوم ہے اور معتزلہ کا اثر رسوخ ہے،بادشاہ تخت پر جلوہ افروز ہے،اور ان کے ہاں دربار میں سب سے بڑھ کر شان وشوکت قاضی القضاۃ بشر بن الحسین معتزلی کی تھی یہاں تک کہ بادشاہ اپنے ریاستی امور میں ان کی رائے بہت غور سے سنتا تھا۔

قاضی ابو بکر باقلانیؒ کہتے ہیں جب میں نے یہ منظر دیکھا تو مجھے اچھا نہیں لگا کہ میں لوگوں کے کندھوں کو پلانگتے ہوئے بادشاہ کے پاس پہنچ جاوں۔لیکن پھر میں نے سوچا کہ پیچھے بیٹھنے میں خیر نہیں،اس سے اہل حق کی رسوائی ہوگی۔بہر حال بادشاہ کے دائیں جانب مجلس میں خالی جگہ موجود تھی جہاں پر وزیر اعظم بیٹھتا تھا۔لہذا میں وہاں جاکر قاضی القضاۃ کے بالکل برابر بیٹھ گیا۔میری یہ حرکت لوگوں کو اچھی نہیں لگی اور غصہ ہوگئے۔کیونکہ یہ ان کے ہاں بہت بڑا جرم تھا۔مجلس میں سوائے ایک آدمی کے مجھے کوئی نہیں جانتا تھا۔لہذا وہ آدمی قاضی بشر بن الحسین معتزلی سے کہنے لگا کہ یہ وہ شخص ہے جس کو بادشاہ نے پہلے سے اہل سنت کے ترجمان کی حیثیت سے طلب کیا ہے۔

اس کے بعد قاضی بشر نے بادشاہ کو پورے تفصیل سے آگاہ کیا۔اس وقت دربار میں بغداد کے معتزلہ کا رئیس بھی موجود تھا،اپنے زمانے میں اس سے بڑھ کر کوئی فصیح اللسان اور بڑا علم والا نہیں تھا۔ان کے علاوہ بھی مجلس میں بصرہ کے کافی معتزلہ موجود تھے جن میں سرفہرست ابو اسحاق النصبی تھے۔

احدب معتزلی نے میرے ساتھ مناظرہ شروع کرتے ہوئے اپنے شاگردوں سے کہا کہ اس (ابو بکر باقلانی) سے پوچھو کہ جس بات کی استطاعت بندہ میں نہ ہو کیا اللہ تعالیٰ بندہ کو اس کا مکلف بنا سکتا ہے کہ نہیں ؟! جب انہوں نے سوال پوچھا تو ابو بکر باقلانی جواب میں فرمانے لگے: کہ اگر تکلیف سے مراد مطلقا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے تو وہ حکم بندے کی طرف متوجہ ہو چکا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے [قل کونوا حجارۃ اوحدیدا] حالانکہ ہم اس بات پر قادر نہیں کہ پتھر یا لوہا بن سکے۔او رپھر بھی اللہ تعالیٰ نے اس حکم سے ہمیں مخاطب فرمایا ہے۔اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے [أنبؤنی باسماء ہؤلاء إن کنتم صدقین] تو دیکھیے اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے اس چیز کا مطالبہ کیا جو ان کی قدرت سے باہر ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جس چیز کی مخلوق کو طاقت نہیں پھر بھی ان کو حکم دیا گیا ہے۔پس یہ تکلیف کی پہلی صورت ہوئی۔

اور اگر آپ کی مراد تکلیف سے معنی خاص ہے یعنی وہ امر جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں ممکن ہو تو ظاہر ہے کہ اس بات میں تناقض وتضاد ہے۔اور آپ کا سوال غلط ہے،جو قابل جواب نہیں ! کیونکہ آپ نے تکلیف کا لفظ بولا ہے اور تکلیف کے معنی ہیں ایسے فعل کا مطالبہ جس میں بندے کے لیے مشقت ہو اور "مالایطاق "تو نہ مشقت کے ساتھ کیا جا سکتا ہے اور نہ بغیر مشقت کے۔کیونکہ "مالایطاق" محال کے قبیل سے ہے۔

احدب جب سمجھنے لگا کہ میرا بچنا مشکل ہے تو کہنے لگا کہ اے بھائی :آپ سے ایک آسان سی بات کے بارے میں سوال کیا گیا ہے لیکن آپ نے جواب کے بجائے اس کو احتمالات میں الجھا دیا۔اس سوال (ہل للہ تعالیٰ أن یکلف الخلق بما لایطیقونہ-) کا جواب یہ ہے کہ ہاں،اللہ تعالیٰ مکلف بنا سکتا ہے یا نہیں بنا سکتا لیکن آپ نے جواب کے بجائے ادھر اُدھر کی باتیں شروع کیں۔

امام ابو بکر باقلانیؒ فرماتے ہیں جب وہ مجھے احترام سے پیش نہیں آیا۔ تو میں نے کہا اے بھائی :آپ کو یہ مسئلہ خوب معلوم ہے اور پھر بھی آپ مجھ سے پوچھ رہے ہیں۔لہذا یا تو آپ سمجھ گئے یا سمجھنے سے قاصر ہو کر دوسری طرف نکل گئے۔لیکن اگر اس مسئلے میں آپ کی کوئی مزید ارائے مطلوب ہو تو فرمائیے ورنہ دوسرا مسئلہ زیر بحث لائیں۔بادشاہ نے احدب معتزلی سے کہا کہ بھائی امام باقلانی نے تو اس مسئلے میں تمام تر احتمالات بیان کر دیے او بطور دلیل آیات قرانیہ بھی پیش کیں،اور دراصل میں نے بھی آپ لوگوں کو استفادے کی خاطر یہاں جمع کیا ہے نہ کہ لڑائی جھگڑے کے واسطے۔امام باقلانی فرماتے ہیں کہ پھر (بادشاہ) مجھے مخاطب کر کے کہنے لگے کہ آپ خود اس مسئلے کی وضاحت کیجیے۔

تو میں نے اس مسئلے کی تقریر یوں کی: مالایطاق کی دو قسمیں ہیں:
پہلی قسم وہ ہے جس کی طاقت اس لئے نہیں کیونکہ اس سے (بندہ) عاجز ہے۔اور دوسری قسم وہ ہے جس کی طاقت اس لئے نہیں کیونکہ (بندہ) اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہے (اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں) اور اس کی مثال یوں سمجھ لیجیے کہ فلاں یہ کام (دوڑ) نہیں سکتا کیونکہ وہ لکھنے میں مشغول ہے اور اسی طرح کی کئی دوسری مثالیں ہیں، مثلا کافر کفر میں بالفعل مشغول ہے تو وہ ایمان کی طاقت نہیں رکھتا اس لئے نہیں کہ وہ ایمان لانے سے عاجز ہے بلکہ وہ ایمان کی طاقت اس لیے نہیں رکھتا کیونکہ وہ اس (ایمان) کی ضد کے ساتھ مشغول ہے جو کہ کفر ہے۔ تو اس قسم میں تکلیف بمالایطاق جائز ہے،اور جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال عاجز ہے کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس میں اس کو مکلف بنایا گیا ہو۔اور اگر بالفرض بنایا بھی گیا ہوتا تو بالکل ٹھیک ہوتا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس بندہ کی تعریف کی ہے جو اللہ سے یہ دعا (ربنا ولا تحملنا مالا طاقۃ لنا بہ) مانگتا ہو کہ اس کو ایسے کاموں کا مکلف نہ بنائے جن کی اس میں طاقت نہ ہو،اور وہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی بادشاہت میں جو چاہے تصرف کرے۔اس کے بعد احد ب معتزلی نے اپنے موقف پر کچھ اور بھی کمزور دلائل سے استدلال کرنا چاہا لیکن بادشاہ امام قاضی ابو بکر باقلانی کے قول کی طرف مکمل مائل ہو گئے ۔

امام ابو منصور ماتریدیؒ:

اللہ تعالیٰ کا عجیب نظام جاری وساری تھا کہ امام اشعریؒ کی حیات ہی میں ماوراء النہر میں دین حق کا ایک اور سورج طلوع ہوا۔ جس کا نام "علم الھدی امام ابو منصور ماتریدی" ہے۔ یہ امام صاحبؒ کے دو واسطوں سے شاگرد ہیں۔ اور ان کی ولادت کے بارے میں علماء مورخین خاموش ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ماوراء النہر کے علماء کے حالات اسی طرح محفوظ نہیں ہیں جس طرح کہ عراق شام اور مصر کے علماء کے محفوظ ہیں۔ عمر نسفیؒ ماتن شرح عقائد نے علماء سمرقند کے حالات پر ایک کتاب لکھی ہے

امام باقلانی نے فرمایا: کہ پھر مجلس میں شیخ نصیبی معتزلی نے مجھ سے مسئلہ رؤیت سے متعلق سوال کیا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھا جاسکتا ہے؟ اور کیا ان کو دیکھنا ممکن ہے یا محال ہے؟ اور کہا کہ ہر چیز آنکھ سے دیکھی جاتی ہے تو ضروری ہے کہ وہ آنکھوں کے سامنے ہو۔

تو بادشاہ نے امام ابو بکر باقلانی کو دیکھ کر کہا کہ اے فاضل امام! اس مسئلے کی بھی وضاحت کر دیجیے۔

تو امام باقلانی نے کہا کہ اگر کوئی چیز آنکھ سے دیکھی جاتی ہے تو ضروری ہے کہ وہ آنکھ کے سامنے ہی ہو جیسا کہ فاضل نصیبی نے کہا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہر چیز آنکھ سے نہیں دیکھی جاتی۔ بادشاہ کو اس سے بہت تعجب ہوا، اور قاضی القضاۃ نے تعجب کی نگاہ سے دیکھ کر کہا کہ اگر ہر چیز آنکھ سے نہیں دیکھی جاتی تو پھر کس سے دیکھی جائے گی۔ جناب من بادشاہ سلامت آپ اس سے یہ سوال کرے، تو بادشاہ نے برجستہ سوال کیا کہ اے شیخ فاضل! اگر ہر چیز آنکھ سے نہیں دیکھی جاتی تو پھر کس سے دیکھی جاتی ہے؟ تو امام باقلانی نے جوابا فرمایا کہ فی الواقع اشیاء اور موجودات اس ادراک سے دیکھے جاتے ہیں جو آنکھ کے اندر ہے، اور اگر موجودات آنکھ سے دیکھے جاتے تو پھر ضروری تھا کہ ہر آنکھ کے لیے دیکھنا ضروری تھا حالانکہ ہم سب کو معلوم ہے کہ اندھے کی آنکھ ہونے کے باوجود وہ کچھ نہیں دیکھ پاتا۔

اس سے بادشاہ کو اور زیادہ تعجب ہوا، ! ! اور نصیبی کو کہا کہ آپ جواب دیں، تو فاضل نصیبی نے کہا کہ اس کا جواب تو میرے پاس نہیں ہے۔ کیونکہ ہم صرف اس مسئلہ کو بنیاد بناتے ہیں جس کو ہم جانتے ہیں، اور میرا گمان یہ ہے کہ ہر چیز آنکھ ہی سے دیکھی جاتی ہے، تو بادشاہ نے پھر کہا کہ آپ فاضل باقلانی کے علم کے ہم پلہ بالکل نہیں ہے کیونکہ آپ نے یقینی چیز کے بجائے ظنی چیز پر بنیاد رکھی۔ لہذا آپ کا موقف نہایت ضعیف ہے۔

امام باقلانی فرماتے ہیں کہ بادشاہ وقت پھر میری طرف متوجہ ہوا اور کہا: کہ آپ اپنے موقف کی تفصیل کریں، تو میں نے کہا کہ دراصل آنکھ نہیں دیکھتی، بلکہ چیزوں کو اس ادراک سے دیکھا جاتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آنکھ کے اندر پیدا فرمایا ہے، اور وہ ادراک بصر ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو بندہ حالتِ نزع میں ہوتا ہے وہ فرشتوں کو دیکھتا ہے لیکن ہم عام حالات میں فرشتے کو نہیں سکتے؟ اور اسی طرح نبی کریم ﷺ جبریل علیہ السلام کو دیکھتے تھے اور اسی مجلس میں دیگر صحابہ کرام انہیں نہیں دیکھ پاتے! اور اس کی ایک اور مثال لیجیے کہ فرشتے ایک دوسرے کو دیکھتے رہتے ہیں اور ہم میں کوئی ان کو نہیں دیکھ سکتا۔ میں مزید کہوں گا کہ رؤیت باری تعالیٰ کے جواز کی دلیل یہ بھی ہے کہ اللہ کی رؤیت کا اگر قول کیا جائے تو اس میں کوئی حقیقت نہیں بدلتی، اور نہ دلائل کو فاسد کیا جاتا ہے، اور نہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی صفتِ نقصان لاحق ہوتا ہے، چنانچہ ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ رؤیت میں تمام موجودات کی طرح ہو، اس لئے کہ وہ موجود ہے، اور اشیاء کو اس لئے دیکھا جاتا ہے کیونکہ وہ موجود ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کو اس لیے بھی دیکھا جاتا ہے کہ قرآن وسنت کے نصوص اسپر دلالت کر رہے ہیں۔

آخر میں امام باقلانی نے فرمایا کہ بادشاہ وقت میرے دلائل کی قوت کی وجہ سے مسلسل میرے قریب ہوتے گئے، یہاں تک اپنے تخت سے اُتر کر طالب علم کی طرح میرے سامنے بیٹھ گئے۔ (ھامش للشیخ عدنان الشرفاوی علی التبیین: ص۲۶۶تا۲۶۸)

اس نادر واقعے سے آپ بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اہل سنت کے ائمہ کو اللہ تعالیٰ نے کس طرح ذہانت سے نوازا تھا، اور وہ کس طریقے سے اپنے خلاف فضاء کو اپنے موافق کر دیتے تھے۔ بیشک ان اسلاف کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مکمل امداد ونصرت تھی، اور قدم بہ قدم اللہ ان کو کامیابیاں عطا فرماتے تھے۔ یہ ایک چھوٹا واقعہ ہے، اس طرح کے اگر مزید واقعات کو کتابوں سے تلاش کر کے جمع کیے جائیں تو اس سے مستقل ایک دفتر بن سکتا ہے۔

"القند فی ذکر علماءسمرقند"لیکن یہ نسخہ چونکہ ناقص چھپ گیاہےاس لیےاس میں بھی امام ماتریدیؒ کے حالات نہیں ہیں ۔البتہ علماءنے امام ابو منصور ماتریدیؒ کی ولادت کے بارے میں ایک تخمینہ لگایاہے،وہ یہ کہ ان کے اساتذہ میں سے ایک محمد بن مقاتل ہیں،جن کی وفات 248ھ میں ہوئی ہے،ابو منصور ماتریدیؒ نے اگران سے استفادہ کیاہو،توکم ازکم 10 سال کی عمر میں کیاہوگااور وہ بھی ان کے وفات کے سال،تواس اعتبار سے تاریخ پیدائش 238ھ بنتی ہے،اور شاید اس پہلے بھی ہو لیکن یہ ایک تخمینہ ہے جو علماءنے لگایاہے۔

اسی طرح ابو منصور ماتریدیؒ نے ماور آءالنہر،برصغیر اورافغانستان میں اہل سنت کی قیادت سنبھال لی،اور کمال شہرت کو پہنچے،یہاں تک کہ علماءنے ان کو مختلف القابات سے نوازا۔مثلا:امام الھدی،عَلم الھدیٰ،امام المتکلمین، مصحح عقائد اھل السنۃ اور رئیس اہل السنۃ وغیرہ۔

امام ماتریدیؒ نے کمال یہ کیاکہ ائمہ متبوعینؒ سے جو عقیدہ منقول ومأثور تھا،اس کو عصری تعبیر دیکر کتابی شکل میں منتقل کردیا۔ان کی تصانیف میں سے ایک **"کتاب التوحید"** ہے جو اصل میں سلف کی کتابوں کا نچوڑ ہے۔اس کے علاوہ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے اپنے وقت میں مایاناز تصانیف لکھیں۔مثلا:**"کتاب الأصول ،کتاب المقالات ،رَد الاصول الخمسة** (الاصول الخمسۃ ایک معتزلی نے لکھی ہے جس میں معتزلہ کے پانچ اصول ذکر کئے ہیں،تو امام ابو منصور ماتریدیؒ نے اس کا رَد لکھا)،**رَد اوائل الادلة للکعبی** (یہ بھی ایک معتزلی کی تصنیف کے رد میں ہے)**رَد تھذیب الجدل للکعبی ، رَد کتاب الإمامة** (یہ ایک شیعہ کی تصنیف کے رد میں لکھی ہے)**"مآخذ الشرائع"** یہ اُصول فقہ میں ہے اور حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلے ان کی طرز پر یہ کتاب لکھی گئی ہے ، لیکن یہ کتاب ناپید ہے ۔البتہ ہندوستان میں ایک محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحب ؒ گزرے ہیں([74])جو حضرت مناظر احسن گیلانیؒ کے شاگرد ہیں،انہوں نے کہاہے کہ یہ کتاب جرمنی کے ایک کتب خانے میں مخطوط ہے۔اور اگر یہ کتاب منظر عام پر آگئی تو حنفیہ کے لئے اصول فقہ میں سب سے بڑاذخیرہ ہوگا۔بہر حال اس شخصیت نے ماور آءالنہر میں اتناعبقری کردار ادا کیا،اور اتنی محنت کی کہ ماور آءالنہر میں اگر کوئی اہل سنت کی طرف اپنی نسبت کرتا تو کہتا **"أنا ماتریدی"** بعبارت دیگرے تاریخ میں اہل سنت کادوسرانام اشعری یاماتریدی پڑگیا۔

[74])ڈاکٹر صاحبؒ 1908ء کو حیدر آباد میں پیدا ہوئے، تعلیم کے مراحل ہندوستان اور کچھ بیرون ممالک سے حاصل کیے. 1948ء میں حیدر آباد سے فرانس منتقل ہوئے. 2002ء میں وہیں انتقال فرماکر مدفون ہوئے۔(مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:الأعلام للزرکلی)

اور عجیب بات یہ ہے کہ امام اشعریؒ اور امام ابو منصور ماتریدیؒ دونوں ہم عصر تھے، ایک بغداد میں اور دوسرے ماوراءالنہر میں ، لیکن پوری زندگی دونوں کی ملاقات آپس میں نہیں ہوئی،اور نہ آپس میں سر مواختلاف کیا ہے۔

اور یہی بات میں نے " القو ل التمام "للشیخ سیف علي العصري کے مقدمے میں ذکر کی ہے:

"فاستقر رأى الجماهير أنه إذا اطلق أهل السنة والجماعة يراد بهم الأشاعرة و الماتريدية ـو كل من جاء بعدهم نسب نفسه ـرمزاً بأنه من أهل السنة و فخراً ـإلى الإمام المبجّل أبي الحسن الأشعرى وإمام الهدى أبي منصور الماتريدي ـرحمهماالله تعالىٰ ـومن العجيب أن هذين الإمامين لم يلتقيا طول حياتهما وإن كان عصرهما عصراً واحداً ورغم ذلک لم يتحولا عن الجادة المستقيمة قدر شبرٍ ولا طرفة عينٍ۔

یعنی جمہور یہی رائے ہے کہ جب اھل السنۃ کا اطلاق کیا جائے تو اس سے مراد اشاعرہ اور ماترید یہ ہوں گے اور ان کے بعد جو بھی آیا ہے تو اس نے فخرا اپنے آپ کو ان دو امامین جلیلین کی طرف منسوب کیا ہے،اور قابل تعجب بات یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کا زمانہ اگرچہ ایک تھا لیکن ان کی آپس میں ملاقات نہیں ہوئی اور نہ طریق مستقیم سے ذرا بھر بھی تحول کیا ہے۔

73 فرقوں والی حدیث:

آپ ﷺ کی ایک حدیث ہے کہ بنی اسرائیل کے لوگ 72 فرقوں میں بٹ گئے اور میری اُمت 73 فرقوں میں بٹ جائے گی،ان میں سے 72 جہنم میں جائیں گے بجز ایک کے، صحابہ نے عرض کیا۔وہ کون لوگ ہوں گے ؟فرمایا: یہ وہ لوگ ہوں گے جو اس چیز پر ہوں جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں۔([75])

---

75)۔یہ روایت ابوداؤد(کتاب السنۃ باب شرح السنۃ)میں حضرت معاویہ بن ابی سفیان اور حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور ترمذی(کتاب الایمان باب ماجاء فی افتراق ھذہ الامۃ)میں حضرت ابوھریرہ وعبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔امام ترمذی نے بعض دوسرے صحابہ کا بھی نام لیا ہے کہ انہوں نے اس کو روایت کیا ہے، حضرت معاویہؓ کی روایت کے الفاظ،ابوداؤد، مسند احمد میں یہ ہیں "ألامن كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين و سبعين ملة ,وإن

اب یہاں دو باتیں ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ ان 72 فرقوں سے کون سے فرقے مراد ہیں؟ تو بعض کے نزدیک ان سے کفار مراد ہیں مثلا: یہود، نصاریٰ اور مجوس وغیرہ۔اور بعض علماء کے ہاں ان سے اسلامی فرقے مراد ہیں مثلا: خوارج، معتزلہ، مجسمہ اور مشبہہ وغیرہ اور یہ قول راجح ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ حدیث میں 72 تحدید پر محمول ہے یا تکثیر پر تو بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ تحدید پر محمول ہیں جیسا کہ **"الملل والنحل"** میں امام شہرستانی اور ابن جوزیؒ وغیرہ نے ان کو باقاعدہ گنا ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام شہرستانیؒ اور ابن جوزیؒ تو بہت پہلے زمانے کے ہیں اور انہوں نے یہ 72 فرقے پورے کئے ہیں، تو پھر آج کل کی بریلویت، سلفیت اور مماتیت کہاں سے آگئی؟ اس صورت میں تو یہ 72 سے تجاوز کر جائیں گے۔اس اشکال کی وضاحت حضرت مولانا سعید احمد پالنپوریؒ نے **"تحفة القاري"** میں یہ کی ہے کہ باطل بالکلیہ ختم نہیں ہوتا، کچھ دباؤ سے دب جاتا ہے لیکن کچھ عرصہ بعد دوسرے نام سے اُٹھ کر منظرِ عام پر آجاتا ہے۔ مثلا نام سر سید احمد خان ہوگا اور اس کی جڑ اعتزال ہوگی۔اسی طرح نام رضاخانی ہوگا اور اس کا اصل بدعات ہوں گی وغیرہ ذلک۔غرض آج کل کے فرقے ماقبل میں مندرج ہیں، اس لئے کہ ان کے اصول اُن کے ساتھ ملے ہوئے ہیں۔

اس حدیث سے متعلق مزید تفصیل کے لئے درجہ ذیل کتابوں کا مطالعہ مفید رہے گا۔

(1): **"تبصرة الأدلة"** ابوالمظفر اسفرائنیؒ کی (2): **"وصایا و عبر"** علامہ یوسف بنوریؒ کی، اس میں 73 فرقوں والی حدیث کا مقالہ۔(3): **"الاعتصام للشاطبی"** میں بھی اس حدیث پر اچھی بحث کی گئی ہے (4): **"إبرء الذمة فی تحقیق حدیث تفریق الأمة "** للشیخ محمد بن ابراھیم بن عبدالباعث حفظہ اللہ۔

ضروری وضاحت:

هذه الأمة ستفترق على ثلاث و سبعين ، ثنتان و سبعون فی النار ، واحدة فی الجنة ، وهی الجماعة" اور حضرت ابوھریرہؓ کی روایت کے الفاظ (ترمذی میں) ہیں **"تفرقت الیهود عن إحد و سبعين فرقة أو ثنتين و سبعين و النصارى مثل ذلك, وستفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة"** اور اَبوداؤد میں **"تفرقت النصاری"** آیا ہے بجائے **"تفرقت الیهود"** کے، نیز ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت کے الفاظ **"إن بني إسرائيل تفرفت على ثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث و سبعين ملة كلها في النار إلا ملة واحدة قالوا :من هي يا رسول الله؟ قال :من كان على ما أنا عليه و أصحابي"**.امام ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو ''**حسن صحیح** ''اور حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث کو ''**حسن غریب مفسر**'' کہا ہے اور عبدالقادر الارناؤوط نے حضرت معاویہ والی روایت کے لئے کہا ہے۔''**إسناده صحيح** ''۔(حاشیہ: تہتر فرقوں والی حدیث از عبیداللہ اسعدی)

یہاں ایک بات ذہن نشین کرلیں کہ بعض کتب عقائد میں آپ کو یہ بات ملے گی کہ اہل سنت تین فرقے ہیں اشاعرہ، ماتریدیہ اور محدثین۔ محدثین سے مراد وہ حضرات ہوں گے جو امام اشعریؒ اور امام ماتریدیؒ سے پہلے گزرے ہیں، اور اہل سنت کے صحیح نہج پر تھے تو ان کو اشاعرہ یا ماتریدیہ نہیں کہا جاسکتا، وجہ ظاہر ہے کہ یہ حضرات ان دونوں سے پہلے تھے۔ اور بعض کتب میں لکھا ہوگا کہ اہل سنت تین فرقے ہیں: اشاعرہ، ماتریدیہ اور صوفیاء۔ تو صوفیاء سے مراد وہ متقدمین ہونگے جو امام اشعریؒ اور امام ماتریدیؒ سے پہلے تھے مثلا: ابراہیم نخعیؒ، امام محاسبیؒ اور جنید بغدادیؒ وغیرہ۔ لیکن امام اشعریؒ اور امام ماتریدیؒ کے بعد جتنے بھی صوفیاء اور محدثین آئے ہیں وہ سب کے سب صراط مستقیم کی انہی دو کشتیوں (اشاعرہ اور ماتریدیہ) کے مسافر ہیں۔

لیکن افسوس کہ آج کل کے غیر مقلدین اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت اور اشاعرہ اور ماتریدیہ کو گمراہ سمجھتے ہیں، حالانکہ اہل سنت والجماعت کا دوسرا نام اشاعرہ یا ماتریدیہ ہے، تو غیر مقلدین کی یہ بات قلب حقیقت اور دروغ گوئی ہے۔

اہل سنت کا دوسرا نام اشاعرہ یا ماتریدیہ:

یہاں چند حوالے اس بات پر پیش کیے جاتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کا دوسرا نام اشاعرہ یا ماتریدیہ ہیں۔

(1):قال الإمام تاج الدین السبکی :

"اعلم أن أهل السنة والجماعة کلهم قد اتفقوا علی معتقد واحد فيما يجب ويجوز و يستحيل ،وإن اختلفوا فی الطرق والمبادی الموصلة لذلک أو فی لِمیّة ما هنالک ، وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف:

الأولی : أهل الحدیث و معتمد مبادیهم الأدلة السمعیة ،أعنی الکتاب والسنة والإجماع.

الثانیة : أهل النظر العقلی والصناعة الفکریة ،وهم الأشعریة والحنفیة ،وشیخ الأشعریة أبوالحسن الأشعری وشیخ الحنفیة أبو منصور الماتریدی.

الثالثة:أهل الوجدان والكشف ،وهم الصوفية ،ومباديهم مبادى أهل النظر والحديث فى البداية، والكشف والإلهام فى النهاية هـ".([76])

امام تاج الدین سبکی فرماتے ہیں: جان لیں کہ تمام کے تمام اہل سنت والجماعت ایک عقیدہ پر متفق ہیں ان چیزوں میں جو واجب، جائز اور مستحیل کے قبیل سے ہیں، اگرچہ طرق استدلال اور ان کی طرف مبادی موصلہ یالمیت میں اختلاف ہے۔ تتبع اور استقراء کے مطابق ان کے تین طائفے ہیں:

پہلا اہل الحدیث: یہ طائفہ اپنے مبادی میں دلائل نقلیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع پر اعتماد کرتے ہیں۔

دوسرا طائفہ اہل النظر اور صناعت فکری یعنی اشعریہ اور حنفیہ ہیں، اشعریہ کے شیخ ابو الحسن اشعریؒ اور حنفیہ کے شیخ ابو منصور ماتریدیؒ ہیں۔

تیسرا طائفہ صوفیاء کرام کا ہے، ان کے مبادیات ابتداء میں وہ ہیں جو اہل النظر والحدیث کے مبادیات ہیں اور انتہاء میں کشف اور الہام ہیں۔

(2):وقال الإمام عضد الدين الإيجى فى بيان الفرقة الناجية ،بعد أن عدد فرق الهالكين :

"وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى صلى الله عليه وسلم۔"فيهم هم الذين ما أنا عليه وأصحابى" فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ،ومذهبهم خالٍ من بدع هولآء".([77])

امام عضد الدین ایجی نے فرق ہالکین گننے کے بعد فرقہ ناجیہ کے بیان میں فرمایا ہے کہ بہر حال وہ فرقہ ناجیہ جو مستثنیٰ فی الحدیث ہے، جن کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

---

[76])اتحاف السادة المتقين:ص: 42

[77])(المواقف ص630)

فرمایا:ما أنا علیه وأصحابی ۔پس وہ اشاعرہ ،سلف من المحدثین اور اہل سنت والجماعت ہیں جن کا مذہب خرافات سے پاک ہے۔

(3): وقال الإمام الجلال الدین الدوانی :

"الفرقة الناجية ،وهم الأشاعرة أى التابعون فى الأصول للشيخ أبى الحسن فإن قلت:كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة ؟وكل فرقة تزعم أنها ناجية ؟قلت سياق الحديث مشعر بأنهم ـيعنى الفرقة الناجية ـالمعتقدون بما روى عن النبىﷺ وأصحابه ،وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة ، فإنهم متمسكون فى عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المنقولة عنهﷺ وعن أصحابه ،ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة ،ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة".([78])

امام جلال الدین دوانی فرماتے ہیں کہ فرقہ ناجیہ وہ اشاعرہ ہیں یعنی جو اصول میں امام ابو الحسن اشعری کے متبعین ہیں۔اگر آپ یہ کہیں کہ آپ نے اشاعرہ پر فرقہ ناجیہ کا حکم کیسے لگایا حالانکہ ہر فرقہ یہ دعوی کر رہا ہے کہ وہ فرقہ ناجیہ ہے؟تو ہم جواب دیں گے کہ حدیث اس بات پر دال ہے کہ فرقہ ناجیہ وہ ہے کہ جو مرویات عن النبیﷺ و مرویات عن الصحابۃ کا معتقد ہو،اور یہ بات اشاعرہ پر منطبق ہو رہی ہے،کیونکہ وہ اپنے عقائد میں ان احادیث صحیحہ سے (جو آنحضرتﷺ اور صحابہ کرام سے منقول ہیں)استدلال کرتے ہیں،اور صرف ضرورت کے وقت ان کے ظواہر سے تجاوز کرتے ہیں،اور معتزلہ کی طرح صرف عقلوں کو ترازو نہیں بناتے۔

(4): قال الإمام عبد الوهاب الشعرانی:

[78]) (شرح العقائد العضدية:34/1)

"ثم لا يخفى عليک يا أخي : إن جميع عقائد أهل السنة والجماعة يدور على كلام قطبين :أحدهما الشيخ الإمام أبومنصور الماتريدى ،والثانى الشيخ الإمام أبو الحسن الأشعرى فكل من تبعهما أو أحدهما ،اهتدى وسَلِم من الزيغ والفساد فى عقيدته".([79])

عبدالوہاب شعرانیؒ فرماتے ہیں: اے میرے بھائی آپ پر یہ بات مخفی نہ ہو کہ اہل سنت والجماعت کے تمام عقائد کا دارومدار دو قطب پر ہے ،ایک ان میں سے شیخ ابو منصور ماتریدی اور دوسرے شیخ ابوالحسن اشعری ہیں، پس جس نے ان دونوں کی یاان میں سے کسی ایک کی اقتداء کی ،تووہ ہدایت یافتہ اور اپنے عقیدے میں کجی اور فساد سے محفوظ ہے۔

(5): قال الإمام أبو المظفر الإسفرائنى:

"وأن تعلم أن كل من تدين بهذا الدين الذى وصفناه من اعتقاد الفرقة الناجية فهو على الحق وعلى الصراط المستقيم ،فمن بدعه فهو مبتدع ، ومن ضلله فهو ضال ،ومن كفره فهو كافر".([80])

امام ابومظفر اسفرائنی فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو اس دین کے تابع ہوا جو ہم نے فرقہ ناجیہ کے اعتقادات میں سے بیان کیا، تووہ حق اور صراط مستقیم پر ہے،اور جس نے اس کو بدعت کی طرف منسوب کیایااس کی تضلیل یاتکفیر کی تووہ خود بدعتی،ضال اور کافر ہے۔

(6): قال أبو اسحاق الشيرازى:

"وأبو الحسن الأشعرى إمام أهل السنة ،وعامة أصحاب الشافعى على مذهبه ، ومذهبه مذهب أهل الحق". ([81])

---

[79]) القواعد الكشفية لمعانى الصفات الإلهية للإمام الشعرانى،ص:91،90

[80]) (التبصير فى الدين،ص :155)

[81]) طبقات الشافعية :376/3)

مام ابوالحسن اشعری اہل سنت کے امام ہیں،اور عام اصحاب شوافع ان کے مذہب پر ہیں اوران کا مذہب اہل حق کا مذہب ہے۔

(7): وسئل الإمام ابن حجر الهيتمی ([82]) عن الإمام أبی الحسن الأشعری والباقلانی وابن فورک وإمام الحرمين والباجی وغيرهم ممن أخذ بمذهب الأشعری ، فأجاب:

"هم ائمة الدين وفحول علماء المسلمين ، فيجب الاقتداء بهم لقيامهم بنصرة الشريعة وإيضاح المشكلات وردّ شبه أهل الزيغ وبيان ما يجب من الاعتقادات والديانات لعلمهم بالله وما يجب له وما يستحيل عليه وما يجوز فی حقه والواجب الاعتراف بفضل اولئک الائمة المذكورين فی السوال وسابقتهم وانهم من جملة المرادين بقولهﷺ "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين "فلا يعتقد ضلالتهم الا احمق جاهل او مبتدع زائغ عن الحق ،ولا يسبهم الا فاسق ،فينبغی تبصير الجاهل وتاديب الفاسق واستتابة المبتدع". ([83])

امام ابن حجر ہیتمی سے امام ابوالحسن اشعری ،امام باقلانیؒ،ابن فورکؒ،امام الحرمینؒ اور باجیؒ وغیرہ شخصیات کے بارے میں پوچھا گیا جنہوں نے مذہب اشعری کی پیروی کی تھیں،توانہوں نے جواب دیا: کہ وہ دین کے مقتدااور علماء مسلمین کے بڑے ہیں،ان کی اقتداء واجب ہے ،کیونکہ انہوں نے شریعت کی مدد و نصرت کی ہے ، اسی طرح مشکلات کی توضیح،اہل زیغ کے شکوک وشبہات کی تردید،اوراعتقادات اور دیانات میں سے امور واجبہ کو بیان کیاہے،ان علماء کے اللہ تعالیٰ کے بارے میں جاننے کی وجہ سے کہ جو اللہ تعالیٰ کے بارے میں واجب ہے اور جو اس کے حق میں جائز اور مستحیل ہے ،بہر حال سوال میں مذکور علماء کے فضل وسبقت کا اعتراف واجب ہے،اور یہ ائمہ مصداق ہیں آنحضرتﷺ کے اس فرمان کے کہ:**"يحمل هذا العلم من كل خلف**

[82]) مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته.(الأعلام للزركلي)

[83]) الفتاوى الحديثية ،ص:205

عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"ان کی ضلالت کا اعتقاد جاہل، احمق اور حق سے کج رو مبتدع ہی رکھ سکتا ہے۔ اور ان پر سب وشتم کرنا فاسق ہی کا کام ہے، پس ضروری ہے جاہل آدمی کی اصلاح، فاسق کی تادیب اور مبتدع سے توبہ کرانا۔

(**8**): **قال الإمام العلامة السفارينى الحنبلى :**

"**أهل السنة والجماعة ثلاث فرق:"الاثرية"، وإمامهم أحمد بن حنبل "والأشعرية"،وإمامهم أبوالحسن الأشعرى "والماتريدية"،وإمامهم أبومنصور الماتريدى**". ([84])

علامہ سفارینیؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت تین فرقے ہیں، ایک "اثریہ" ہے ان کا امام امام احمد بن حنبل ہیں، دوسرا "اشعریہ" ہے ان کا امام ابوالحسن اشعری ہیں، اور تیسرا "ماتریدیہ" ہے ان کا مام ابو منصور ماتریدی ہیں۔

(**9**): **قال الإمام المرتضى الزبيدى :**

"**إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية**".([85])

وقال فى موضع آخر:

"**والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة ، المحدثون والصوفية والأشاعرة والماتريدية**". ([86])

امام مرتضی زبیدیؒ فرماتے ہیں جب اہل سنت والجماعت کا اطلاق کیا جائے تو اس سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ ہوں گے۔

---

[84]) لوامع الأنوار البهية،ص:**73/1**

[85]) اتحاف السادة المتقين :**6/2**)

[86])نفس المصدر السابق: (**86/2**)

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ اہل سنت سے مراد چار فرقے ہیں: محدثین، صوفیاء، اشاعرہ اور ماتریدیہ۔

(10): قال الإمام عبد الباقی المواهبی الحنبلی :

"طوائف أهل السنة ثلاثة: أشاعرة، وحنابلة ،وماتريدية ،بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية". ([87])

امام واھبی حنبلیؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت کے تین طائفے ہیں :اشاعرہ ،حنابلہ اور ماتریدیہ،دلیل اس کی یہ ہے کہ علم کلام کی بہت سی کتابوں میں علماء حنابلہ کا عطف اشاعرہ پر ہوا ہے۔

(11): قال العارف بالله الإمام ابن عجيبةؒ:

" أما أهل السنة فهم الأشاعرة ومن تبعهم فی اعتقاد الصحيح ،كما هو مقرر فی كتب أهل السنة". ([88])

ہر چہ اہل سنت ہیں تو ان سے مراد اشاعرہ اور ہر وہ شخص ہے جس نے اعتقاد صحیح میں ان کی پیروی کی، جیسا کہ اہل سنت کی کتابوں میں مذکور ہے۔

(12): قال الإمام العلامة عبدالله بن علوی الحداد :

"إعلم أن مذهب الأشاعرة فی الاعتقاد هو ما كان عليه جماهير أمة الإسلام علماؤها ودهماؤها ،إذ المنتسبون إليهم والسالكون طريقهم كانوا ائمة أهل العلوم قاطبة على مرّ الايام والسنين ،وهم ائمة علم التوحيد

[87] العين والأثر فی عقائد أهل الأثر ص:53)

[88] تفسير الفاتحة الكبير ،المسمى ب"البحر المديد " ص:607)

والكلام والتفسير والقراءة والفقه وأصوله والحديث وفنونه والتصوف واللغة والتاريخ". ([89])

وقال ايضًا :

"وعليک بتحسين معتقدک وإصلاحه وتقويمه على منهاج الفرقة الناجية ، وهی المعروفة من بين سائر الفرق الإسلامية بأهل السنة والجماعة ،وهم المتمسكون بما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه ،وأنت إذا نظرت بفهم مستقيم عن قلب سليم فی نصوص الكتاب والسنة المتضمنة لعلوم الإيمان، وطالعت سير السلف الصالح من الصحابة والتابعين علمتَ وتحققتَ أن الحق مع الفرقة الموسومة بالاشعرية ، نسبة إلی الشيخ أبی الحسن الأشعری فقد رتب قواعد عقيدة أهل الحق وحرّرَ أدلتها ،وهی العقيدة التی أجمع عليه الصحابة ومن بعدهم من خيار التابعين ، وهی عقيدة أهل الحق من أهل كل زمان و مكان ، وهی عقيدة جملة أهل التصوف كما حكی ذلک أبو القاسم القشيری فی أول رسالته ، وهی بحمد الله عقيدتنا وعقيدة أسلافنا".([90])

علامہ عبداللہ حدادؒ فرماتے ہیں:

جان لیں کہ اعتقاد میں اشاعرہ کا مذہب وہ ہے جن پر اُمت کے جماہیر علماء اور بڑے ہیں ،اس لئے کہ ان کی طرف منسوب اور ان کے طریقے پر چلنے والے سب کہ سب اہل علوم کے مقتداء تھے ،اور وہی علم التوحید،کلام،تفسیر،قراءۃ ،فقہ ،اُصول فقہ،حدیث،تصوف،لغت اور تاریخ کے امام تھے۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ :

[89]) نيل المرام شرح عقيدة الاسلام للامام الحداد ص:8)

[90]) رسالة المعاونة و المظاهرة و الموارزة، ص:67،68

آپ پر لازم ہے کہ اپنے عقیدے کی تحسین، اصلاح اور تقویم فرقہ ناجیہ کے طریقے پر کریں، اور یہ فرقہ ناجیہ سارے فرقوں میں اہل سنت والجماعت کے نام سے مشہور ہے، اور یہی وہ لوگ ہیں جو آپ ﷺ اور ان کے صحابہ کے طریقوں کو پکڑے ہوئے ہیں، اور جب آپ صحیح فہم اور عقل سلیم کے ساتھ علوم ایمان کو متضمن کتاب وسنت کی نصوص میں غور کریں گے، اور سلف صالحین میں صحابہ، تابعین کی سیَر کا مطالعہ کریں گے، تو آپ پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ حق اس فرقے کے ساتھ ہے جو اشعریہ کے نام سے موسوم ہے، اور یہ نسبت ہے امام ابوالحسن اشعریؒ کی طرف، جنہوں نے اہل حق کے عقیدے کے قواعد مرتب کیے، اور ان کی ادلہ تحریر کیں، اور یہی وہ عقیدہ ہے جن پر صحابہ اور خیار تابعین کا اجماع تھا، اور یہی ہر زمانہ میں اہل حق کا عقیدہ رہا ہے، اور یہی عقیدہ اہل تصوف کا ہے جیسا کہ ابوالقاسم قشیریؒ نے اپنے رسالے کی ابتداء میں ذکر کیا ہے، اور بحمد اللہ یہی ہمارا اور ہمارے اسلاف کا عقیدہ ہے۔

(13): قال العلامة ابن الشطی الحنبلی فی شرحه علی العقیدة السفارینیة:

"قال بعض العلماء هم یعنی الفرقة الناجیة أهل الحدیث یعنی الأثریة والأشعریة والماتریدیة)ثم قال بعد ذلک باسطر:

فائدة : أهل السنة والجماعة ثلاث فرق ، "الأثریة" وإمامهم الإمام أحمد ، "والأشعریة" وإمامهم أبوالحسن الأشعری ، "والماتریدیة" وإمامهم أبو منصور الماتریدی". ([91])

علامہ ابن شطی حنبلیؒ فرماتے ہیں: کہ وہ یعنی فرقہ ناجیہ اہل حدیث ہیں یعنی اثریہ، اشعریہ اور ماتریدیہ۔ چند سطروں کے بعد بطور فائدہ لکھتے ہیں کہ اہل سنت کے تین فرقے ہیں۔ "اثریہ"، اور ان کا امام امام احمد بن حنبلؒ ہیں، "اشعریہ"، اور ان کا امام ابوالحسن اشعریؒ ہیں، "ماتریدیہ"، اور ان کا امام ابو منصور ماتریدیؒ ہیں۔

[91] تبصیر القانع فی الجمع بین شرحی ابن شطی وابن مانع علی العقیدة السفارینیة ،ص:73

(**14**): قال الإمام ابن حجر الهيتمی :

"المراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة والجماعة الشيخ أبو الحسن الأشعری وأبومنصور الماتريدی".([92])

سنت سے مراد وہ ہے جس پر اہل سنت والجماعت کے دو امام امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی عمل پیرا ہیں۔

(**15**): قال العلامة طاش کبری زاده :

"ثم اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة فی علم الكلام يعنی العقائد رجلان، أحدهما حنفی والآخر شافعی أما الحنفی فهو أبومنصور الماتريدی ،إمام الهدی وأما الآخر الشافعی فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعی فی حفظ عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعری البصری حامی جناب الشرع الشريف من الحديث المفتری ، الذی قام فی نصرة ملة الاسلام فنصرها نصرًا موزرًا".([93])

طاش کبری زادہؒ فرماتے ہیں، جان لیں کہ اہل سنت والجماعت کے رئیس علم کلام یعنی عقائد میں دو آدمی ہیں،ایک ان میں سے حنفی اور دوسرا شافعی ہیں،ہرچہ حنفی ہیں وہ ابو منصور ماتریدی ہیں ،اوردوسرا شافعی ہیں ،پس وہ شیخ السنۃ رئیس الجماعۃ امام المتکلمین ---------- أبوالحسن الاشعری البصری حامی جناب الشرع الشریف من الحدیث المفتری ہیں،جو اسلام کی نصرت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے اور اس کی زبردست مدد کی۔

([92])

([93]) مفتاح السعادة :**33/2**)

علمائے دیوبند اشاعرہ ہیں یا ماتریدیہ؟

اب اس بات کی طرف آتے ہیں کہ علماء دیوبند کا تعلق عقائد میں کس کے ساتھ ہے، تو اس بارے میں قاری طیب صاحبؒ نے "علمائے دیوبند کا دینی رخ اور مسلکی مزاج" (جو کہ حضرت کی آخری تصنیف ہے) میں لکھا ہے کہ "علمائے دیوبند اشعریت پسند ماتریدی ہیں" یعنی اشاعرہ اور ماتریدیہ میں تطبیق کی ہے۔

اسی طرح ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"اگر اصطلاحی الفاظ میں لایا جائے تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دارالعلوم دیناً مسلم، فرقۃً اہل سنت والجماعت، مذہبًا حنفی، مشربًا صوفی، کلامًا اشعری، سلوکاً چشتی بلکہ جامع سلاسل، فکراً ولی اللّٰہی، اصولاً قاسمی، فروعًا رشیدی اور نسبتاً دیوبندی ہے۔" (مختصر تاریخ دارالعلوم دیوبند، مجموعہ رسائل، ص: 72,73)

مفتی شفیعؒ سے کسی نے علمائے دیوبند کے متعلق پوچھا کہ یہ کون لوگ ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ:

یہ کوئی الگ فرقہ نہیں، بلکہ 1400 سال سے جو متوازن اور معتدل علماء آرہے ہیں ان کا دوسرا نام علمائے دیوبند ہے۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین اختلاف:

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین کوئی ایسا اصولی اختلاف نہیں جس کی وجہ سے ایک دوسرے کی تفسیق و تضلیل کریں۔ البتہ اگر اختلاف ہے تو راجح اور مرجوح کا ہے، یعنی نفس عقیدہ میں دونوں ایک ہیں لیکن آگے پھر تفصیلات میں اختلاف ہے۔ اور راجح قول کے مطابق یہ اختلافات بعض لفظی اور بعض معنوی مشابہ بہ لفظی ہیں۔ مثلا: ماتریدیہ کے ہاں "أنا مومن إن شآء الله" کہنا درست نہیں ہے، جس طرح "أنا في الماء إن شآءالله" کہنا درست نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں اشاعرہ کے ہاں یہ کہنا درست ہے، اس لئے کہ خاتمے کا کوئی پتہ نہیں چلتا ۔ تو یہ ایک لفظی اختلاف ہے کہ ایک نے حال اور دوسرے نے مآل کا اعتبار کیا ہے۔

اسی طرح ماتریدیہ کے ہاں صفتِ تکوین مستقل صفت ہے، جبکہ اشاعرہ کے ہاں مندرج تحت القدرۃ ہے، تو یہ اختلاف معنوی ہے، لیکن مشابہ لفظی ہے جس کی وجہ سے ایک دوسرے پر تفسیق و تضلیل کا فتوی نہیں لگاتے۔

اب ان ختلافات کی تعداد کتنی ہیں، تواس میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ بعض نے 13 ذکر کیے ہیں۔اسی طرح ابن کمال باشانے "**المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية**" میں 12، شیخ زادہ نے "**نظم الفرائد**" میں 40 ،اور علامہ کوثریؒ نے 50 ذکر کئے ہیں،اسی طرح کمال الدین بیاضیؒ نے بھی" **إشارات المرام**" میں 50 ذکر کئے ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مابین تطبیقی ادوار:

یہاں یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ایسے نظریات فرعیہ پر مشتمل ہے جو ایک منہج عام اور قواعد کلیہ کی حد تک تو متفق ہیں جبکہ بعض تفصیلی منہج میں یا مسائل ظنیہ اجتہادیہ میں کسی ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دینے میں مختلف ہے۔اور اس اختلاف کا دائرہ کار کبھی لفظی اختلاف تو کبھی حقیقی اختلاف تک ہوتا ہے۔ مگر اس اختلاف کے باوجود کسی کی تضلیل اور تبدیع نہیں کی جاتی۔

اہل سنت والجماعت کے مشہور نظریات میں سے ماتریدیہ کا نظریہ ہے جو متبعین کے اعتبار سے زیادہ اور تاثیر کے اعتبار سے قوی ہے اور یہ امام الہدی ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے جبکہ اشعریہ ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہے ان دونوں بڑے مذاہب پر ایک قابل ذکر زمانہ گزرا ہے، جس میں ان دونوں کے مابین علاقہ مختلف اسباب کی وجہ سے متفاوت رہا ہے۔ جس کا خلاصہ یہاں اجمالاً ذکر کیا جاتا ہے۔

پہلا مرحلہ :(مرحلۃ التکوین)

ان میں پہلا مرحلہ تکوین کا ہے۔ مرحلہ تکوین میں دونوں مذاہب نے ایک دوسرے کی تغلیط و تصویب کیے بغیر الگ الگ طریقہ اختیار کیا۔اور اس کی وجہ ایک دوسرے کی عدم معرفت تھی۔اور اس مرحلہ کا دورانیہ قرن رابع اور قرن خامس کا نصف اول تھا۔

دوسرا مرحلہ :(مرحلۃ التباین)

دوسرا مرحلہ تباین کا ہے۔اس مرحلہ میں یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مذہب ماتریدیہ نے اپنی کتابوں میں مذہب اشعریہ کو ایک مذہب مخالف کے طور پر ذکر کیا۔اور ذکر کرنا تو کہیں صراحۃ تھا اور کہیں ضمناً واشارۃ تھا۔ جبکہ بعض جگہ تو اس پر نقد و تنقید سے بھی گریز نہیں کیا گیا، یہاں تک کہ بعض جگہ اس مذہب کو اہل السنۃ والجماعۃ کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا۔ گویا کہ یہ اہل السنۃ

والجماعۃ کا نظریہ ہے ہی نہیں۔ جیسا کہ ابو الیسر بزدوی(م:۴۹۳ھ)ابو المعین النسفی(م:۵۰۸ھ) اور نور الدین صابونی (م:۵۸۰ھ)کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور اس کے اسباب زیادہ ہیں: مثلاً شہروں کی دوری، کتابوں کی عدم دستیابی، اس نظریہ میں اشعریہ پر سخت طعن کرنے والوں کے افتراء بازی، اور اس کے علاوہ کچھ اسباب جو تاریخی و تفصیلی تحقیق کا باعث بنتے ہیں، لیکن یہ معاملہ زیادہ عرصہ قائم نہیں رہا اور طرفین جلدی اسے پار کر گئے، جیسا کہ دوسرے مرحلے میں اس کا بیان تھا۔

یہ مرحلہ تقریباً پانچویں صدی کے نصف آخر اور چھٹی صدی میں تھا۔

تیسرا مرحلہ: (مرحلۃ التفاہم)

یہ مرحلہ باہمی مفاہمت کا ہے کہ دونوں فریق میں سے ہر ایک دوسرے کو اہل سنت والجماعۃ کے مذہب پر سمجھنے لگا، جس کے نتیجے میں ایک فریق دوسرے مذہب کو اہل سنت والجماعۃ کی رائے کہہ کر نقل کرتا تھا، جس پر کبھی کبھی بغیر کسی شدت و گستاخی کے تنقید اور علمی گرفت بھی ہوتی تھی ۔جیسا کہ علامہ ابو البرکات النسفی(م:۷۱۰ھ) کی کتب سے ظاہر ہے ۔(م:۷۱۰ھ،الاعتماد فی الاعتقاد)

یہ مرحلہ ساتویں صدی ہجری میں تھا۔(۶۰۰ھ۔۔۔۷۰۰ھ)

چوتھا مرحلہ (مرحلۃ المزج)

مرحلۃ المزج(میل ملاپ کا مرحلہ)اس مرحلے میں دونوں مذاہب میں باہمی الفت بڑھ گئی۔ایک مذہب کے پیروکار کا دوسرے مذہب کی آراء کو اختیار کرنا، اس کی کسی کتاب کی شرح کرنا/لکھنا اور اس کا دفاع کرنا زیادہ ہو گیا۔ یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے سے جو امتیازی علامت تھی وہ ناپید ہوئی۔ یہ مرحلہ تحدیدی حساب سے آٹھویں صدی ہجری سے دسویں صدی ہجری تک چلتا رہا، اور عمومی حساب سے آج تک جاری ہے۔

اس مرحلے میں تاج الدین سبکیؒ(م:۷۷۱ھ)کا قافیہ نون کے ساتھ ایک منظوم کلام ان مسائل کے بارے میں منقول ہے جن میں دونوں مذاہب مختلف تھے، جس میں اس بات کا بیان ہے کہ دونوں مذاہب اھل السنۃ میں سے ہیں۔ خود تاج الدین سبکیؒ جو کہ اشعری ہیں اپنی کتاب "السیف المشھور فی شرح عقیدۃ أبي منصور"امام ابو منصور ماتریدی کی طرف منسوب عقیدہ کی تشریح میں لکھی ہے۔اسی طرح علامہ تفتازانیؒ جو کہ دونوں مذاہب کو نقل کرتا ہے اگرچہ اشعریہ کے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے

،انہوں نے ماتریدیہ کے مشہور متن "العقائد النسفیۃ" کی شرح لکھی ہے۔اسی طرح العز ابن جماعہؒ (۸۱۹ھ) جو کہ اشعری ہیں انہوں نے "درج المعالی" میں ماتریدیہ کے مشہور منظوم "بدئ الامالی" کی شرح کی ہے۔اس کے علاوہ اور بھی مثالیں ہیں۔

پانچواں مرحلہ: (مرحلۃ ایضاح المسائل الاختلافیۃ)

اختلافی مسائل کی وضاحت کا مرحلہ: یہ کوئی مستقل مرحلہ نہیں بلکہ ما قبل مرحلے کا ضمیمہ ہے۔اس میں باہمی اختلافی مسائل کی وضاحت کی ضرورت پڑی،اور یہ تقریبا دسویں گیارہویں صدی ہجری میں ہوا تھا۔اور اس بارے میں عبد الرحیم شیخ زادہ(م:۹۴۴ھ) کی کتاب "نظم الفرائد و جمع الفوائد فی بیان مسائل التی وقع الاختلاف فیھا بین الماتریدیۃ والاشعریۃ فی العقائد" تصنیف کی گئی۔اس کے علاوہ اَبي عزبہؒ (م:۱۱۷۲ھ) کی کتاب "الروضۃ البھیۃ فیما بین الاشاعرۃ والماتریدیۃ" بھی ہے۔(مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمہ "عقود العقائد فی فنون الفوائد"۔

فائدہ:

علم کلام کے کچھ اُصول ہیں اور کچھ فروع۔ پھر اُصول دو قسم پر ہیں:

1: ضروریات دین (یعنی وہ مسائل جو دین میں بدرجہ تواتر ثابت ہوں)۔

2: ضروریات اہل سنت۔

ضروریات دین کا حکم یہ ہے کہ اس کا منکر کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے۔ مثلا: اللہ تعالٰی کے وجود کا انکار، اللہ تعالٰی کی صفات کا انکار وغیرہ۔اور ضروریات اہل سنت کا منکر کافر تو نہیں لیکن خارج از اہل سنت ہے۔ مثلا عذاب قبر کا انکار، حیات النبی کا انکار وغیرہ۔

دوسری قسم فروع کی ہے۔ یہ بھی دو قسم پر ہیں:

1. جن کے اختلاف سے خروج عن اہل سنت لازم آتا ہے۔ مثلا: مسئلہ امامت اگر شیعوں کی طرز پر مان لیا جائے۔اور اگر اہل سنت کی طرز پر مان لیا جائے تو پھر خروج لازم نہیں آتا۔

2. دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں اختلاف کرنے کی وجہ سے خروج از اہل سنت لازم نہیں آتا۔ مثلا: اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف، معراج میں رؤیت باری تعالٰی کا مسئلہ وغیرہ۔ تو یہاں اختلاف ہے لیکن اس اختلاف کی وجہ سے کوئی بھی اہل سنت سے خارج نہیں قرار پاتا، بلکہ جانبین اہل سنت ہی ہیں۔([94])

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمین

[94].) مزید تفصیل کے لئے "أهل السنة الأشاعرة للشيخ حمدالسنان، وللشيخ فوزى العنجرى":120,140. ملاحظہ فرمائیں۔

پانچواں محاضرہ

مباحث

- ⇐ اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ پر عقلی دلائل
- ⇐ اثباتِ وجودِ باری تعالیٰ پر سائنس دانوں کے اقوال
- ⇐ قرآنی نقلی دلائل سے استدلال
- ⇐ دلیل الخلق والانشاء
- ⇐ دلیل النظام
- ⇐ دلیل الفطرۃ

اثبات وجود باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ

آج کے محاضرے میں ہم جس عنوان سے متعلق گفتگو کرنے جارہے ہیں، وہ جملہ عقائد کی اساس ہے، اور بہت اہمیت کا حامل ہے، اور وہ مسئلہ اثبات وجود باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ ہے، یہ مسائل اگرچہ اجلی من البدیہیات ہیں، لیکن موجودہ دور کے کفار اور کمیونسٹ ان کا انکار کرتے ہیں، اور ان بدیہی مسائل کو نظری سمجھے ہوئے ہیں۔ بہر حال یہاں بالترتیب ان مسائل سے بحث کی جائے گی۔

اثبات وجود باری تعالیٰ:

سب سے پہلے یہ بات بطور مقدمہ اور تمہید کے ذہن نشین کرلی جائے کہ اثبات وجود باری تعالیٰ پر سب سے واضح دلیل عالم کا حدوث ہے، اور حدوثِ عالم نہایت قوی وواضح دلائل سے ثابت ہے، جن میں سے قوی دلیل مشاہدہ ہے، اس لئے کہ لیل و نہار کا بدلنا یا ہواؤں کا چلنا اسی طرح بارش کا برسنا وغیرہ چیزوں میں تغیر ہم اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، اور یہ سارے کے سارے جزئیات عالم ہیں، جب جزئیات کا حدوث ثابت ہوا تو یہ حدوث کل کے حدوث کو مستلزم ہے جو کہ عالم ہے، اور جب عالم کا حدوث سامنے آگیا، تو لامحالہ اس کے لئے ایک محدث کی ضرورت ہے۔ اور وہ صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔

اشکال:

یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ عالم نے اپنے آپ کو خود وجود دیا ہو اور سرے سے اس کے لئے کسی خارجی محدث کی ضرورت ہی نہ پڑے۔

جواب:

اگر ہم یہ مان لیں کہ عالم نے خود اپنا وجود بخشا ہے تو اس صورت میں اجتماع ضدین لازم آئے گا، اور یہ محال ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے وجود اور عدم میں تساوی ہوتی ہے، اب اگر اس نے اپنے آپ کو خود وجود دیا ہے، تو یہ جانب وجود کو عدم پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح دینا ہوگا، تو یہاں لاتساوی آگئی۔ اور تساوی لاتساوی یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے۔ پس معلوم ہوا کہ عالم کے لئے ایک مرجح کی ضرورت ہے جو کہ صرف ذات باری تعالیٰ ہی ہو سکتی ہے جس نے عالم کو کتم عدم سے نکال کر منصہ شہود پر سجادیا۔

اس کے علاوہ اگر وجود باری تعالیٰ کا انکار کیا جائے تو دور اور تسلسل لازم آئے گا جو جمیع عقلاء کے ہاں باطل ہے۔ تسلسل کے بطلان کو اگر تسلیم نہ کیا جائے تو خردلہ اور جبل کے درمیان فرق نہیں آئے گا، اس لئے کہ دونوں میں اجزاء کا ایک لا متناہی سلسلہ جاری رہے گا، حالانکہ یہ بات تو مشاہدہ سے ثابت ہے کہ خردلہ جبل سے چھوٹا ہے۔ اسی طرح دور بھی باطل ہے، اس لئے کہ اس میں تقدم الشئ علی نفسہ لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ مثلا "آ" موقوف ہے "ب" پر تو "ب" موقوف علیہ اور "آ" موقوف ہوا، اور موقوف علیہ تقدم کا تقاضا کرتا ہے ۔اب" ب" موقوف ہوا" آ" پر ،تو اس صورت میں "آ" موقوف علیہ اور "ب" موقوف ہوا، اور ہم نے پہلے بتایا کہ موقوف علیہ تقدم کا تقاضا کرتا ہے، تو اس صورت میں "آ" تقدم کا تقاضا کرتا ہے جبکہ پہلی صورت میں تاخر کا متقاضی تھا، اور یہ تقدم الشئ علی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔ اب عالم کی طرف آئیں تو اس کے لئے ایک محدث کا ماننا پڑے گا ورنہ اگر محدث عالم کے افراد میں سے ہو اور اس کا ایک حصہ ہو تو موقوف علیہ کی صورت میں تقدم کا جبکہ معلول اور موقوف کے درجہ میں تاخر کا تقاضا کرے گا، اور یہ تقدم الشئ علی نفسہ ہے جو کہ باطل اور محال ہے۔ اب لا محالہ عالم کے لئے ایک ایسے محدث کا ماننا پڑے گا جو ممکن بھی نہ ہو اور عالم کا حصہ بھی نہ ہو بلکہ وہ ذات قدیم اور واجب الوجود ہو، اور وہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہو سکتی ہے۔

اُوپر تفصیل سے ایک اور بات بھی واضح ہو گئی، وہ یہ کہ افعال کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن کے کرنے میں انسان کے اختیار کو دخل ہو، مثلا گھر بنانا، گاڑی چلانا وغیرہ۔ اور دوسری قسم وہ جس کے بجالانے سے انسان قاصر ہو، مثلا خسیس پانی سے انسان کا وجود، شمس و قمر کی گردش وغیرہ۔ پہلی قسم میں مشاہدہ سے یہ بات واضح ہے کہ اس کے لئے ایک فاعل اور صانع کا ہونا لابدی ہے، تو دوسری قسم میں بطریقہ اولیٰ ماننا پڑے گا کہ اس قسم کے افعال کے لئے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جو اس کارخانہ عالم کو چلاتا ہے۔

تفصیل بالا سے فارغ ہونے کے بعد اب وجود باری تعالیٰ پر مزید دلائل پیش کئے جاتے ہیں:

1)قال أحمد بن عيسى الأنصارى :

برهان وجود الله هو حدوث العالم ،والمراد بالحدوث الوجود بعد العدم، والمراد بالعالم كل موجود سوى الله تعالىٰ ،أى أن خروج العالم من العدم إلى الوجود هو دليل على وجود الله تعالىٰ ، لأن العالم فى هذه الحالة يكون حادثا أى صنعة والصنعة لا بدلها من صانع وهو الذى ورد عن الانبيآء أن اسمه الله ، لأن العالم لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه ،أى ترجح وجوده على عدمه

من غير مرجح ،لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين فى العقل مساويا لصاحبه راجحا عليه بلا سبب مرجح ،وهذا محال لأنه جمع بين النقيضين .([95])

یعنی اللہ تعالیٰ کے وجود پر واضح دلیل عالم کا حدوث ہے، حدوث کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز پہلے موجود نہ تھی بعد میں ساحۃالوجود کو آئی،اور حادث کے لیے ایک صانع کا ہونا ضروری ہے اور وہی ذات باری تعالیٰ ہے جس کے بارے میں ہمیں انبیآء نے بتلایا ہے کہ اس کو "اللہ" کہتے ہیں۔اور یہ مذکورہ تفصیل اس لیے کی جاتی ہے کہ اگر عالم کے لیے کوئی محدث تسلیم نہ کیا جائے کہ یہ بنفس نفیس وجود میں آیا ہے تو اس صورت میں پھر یہ اس کے وجود کا عدم پر ترجیح دینا ہے جو کہ بلا مرجح ہے۔۔۔۔الخ

2) **قال سعد الدين التفتازانیؒ:**

لا بد للمكنات من واجب ، وللمحدثات من قديم (دفعاً) للدور و التسلسل.وقد شاع فى الكتاب الإلهي الإرشاد إلى الاستدلال بالآفاق والأنفس بذواتها و صفاتها لامكانها أو حدوثها ، لأنه الظاهر فى نظر الكل ،النافع للجمهور .والاستكثار منه ربما يفضى إلى اليقين ،(والاستكثار)والتأمل (فيه)إلى أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنيا مطلقا، موصوفا بصفات الكمال ، منزها عن الزوال.

ثم الحق أن ذات الواجب تخالف سائر الذوات لئلا يلزم وجوب الممكن ، أو إمكان الواجب ، وأن كونه أزليا أبديا (غنى) عن البيان.([96])

یعنی دور اور تسلسل سے بچنے کے لیے ممکنات کے وجود کے لیے واجب الوجود کا ہونا لازمی ہے،اور فنا ہونے والی چیزوں کے لیے قدیم کا ہونا ضروری ہے۔اللہ تعالیٰ کی کتاب(قرآن مجید)میں بکثرت آفاق و نفوس کی ذات وصفات سے استدلال کرنے کی طرف راہنمائی ملتی ہے کیونکہ وہ ممکن اور حادث ہیں اور اس لیے کہ وہ ہر کسی کی نگاہ میں روز روشن کی طرح واضح اور ظاہر ہے۔اور سب کے لیے فائدہ مند ہے۔اور کثرت سے یہ غور وخوض یقین تک پہنچا دیتا ہے، پھر اسی غور وخوض کا نتیجہ

---

[95]) تهذيب شرح السنوسية،ص:81,82

[96])(تهذيب المنطق والكلام ص:313,314)

نکلتا ہے کہ ان جیسی چیزوں کا بنانے والا غنی مطلق اور صفات کمالیہ کے ساتھ متصف اور فنا و زوال سے مبرا و منزہ ہے۔۔۔۔الخ

3)قال الإما م الغرناطی المالکی:

وللسائل أن يسأل هاهنا ثلاثة سؤالات:

السؤال الأول:إن قيل:ما الدليل على أن هذه الموجودات محدثة بعد أن كانت معدومة؟

فالجواب:أن الدليل على ذلک من وجهين :

الوجه الأول :أنها متغيرة الصفات بالحركات والسكنات و غير ذلک مما يجرى عليها من الأمور الطارئات، وذلک ينفى عليها الاتصاف بالقدم ، و يقضى عليها بالحدوث بعد العدم .

و بهذا استدل إبراهيم الخليل عليه السلام فيما ذكره الله تعالیٰ بعد قوله:﴿فلمّا جنَّ عليه اللّيل رءَآ كوكباً قال هذا ربّى فلمّا أفل قال لا أحب الآفلين﴾[الانعام:76] إلى قوله :﴿إنى وجّهت وجهى للذى فطر السمٰوٰت والارض ﴾[الانعام :79]فانه لما رأى الكوكب والقمر الشمس قد أفلت و تغيرت عن حالها علم أنها محدثة ، واستدل بها على محدثها.

وجرى له هذا فى صباه قبل البلوغ و التكليف ، و قيل : بل قال ذلک تقريرا لقومه ورداً عليهم.

والوجه الثانى :أن كل أحد يعلم من نفسه أنه وجد بعد أن كان معدوما ، ويشاهد ذلک فى غيره ، و قال الله تعالیٰ :﴿هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورًا﴾[الانسان :1]وقال تعالیٰ : ﴿وقد خلقتک من قبل ولم تک شيئاً﴾[مريم :9]

وکذلک یُشاهد النبات یوجد بعد العدم ، قال الله تعالیٰ :﴿وترى الارض هامدةً فاذا أنزلنا عليها المآء اهتزّت وربَت و أنبتت من زوجٍ بهيج﴾[الحج:5]

السؤال الثانی :إن قیل : ما الدلیل علی أن الصنائع تفتقر إلی صانع ولا تصنع هی أنفسها ؟

فالجواب من ثلاثة أوجه :الأول : أن صنع الشئ لنفسه محال لأن الصانع یجب أن یتقدم علی المصنوع ، ولا یتقدم الشئ علی نفسه ، وقد نبه الله علی بطلان ذلک فی قوله:﴿أم خلقوا من غير شئ أم هم الخلقون﴾[الطور:35]

واعتبر ذلک بنفسک ، فإنک لم تکن لم تعلم بنفسک قبل وجودها ، فیکف یمکن أن تکون أنت صانعها ؟! وفی هذا المعنی قال الله تعالیٰ :﴿ما أشهدتُّهم خلْقَ السمٰوٰت والأرض ولا خلْقَ أنفسهم﴾[الکهف:51]

الوجه الثانی :أن الصنائع علی قسمین : منها ما یقدر البشر علیه ، کالکتاب والبناء وغیرهما ، و منها ما لایقدر علیه البشر، کتصویر انسان من المآء، وإخراج فاکهة من العود و غیر ذلک ، ولا شک أن القسم الأول یفتقر إلی صانعه ، فإذا رأیت کتابا علمت أن له کاتبا ، واذا رأیت دارًا مبنیة علمت أن حیطانها و سقفها لم تتکون بنفسها.

فکذلک القسم الثانی یدل علی صانعه ولا بد ،بل دلالته أقوی ، لأن صنعته أعجب ، وآثار الحکمة فیه أظهر ، قال الله تعالیٰ :﴿ما ترى فی خلق الرحمن من تفوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر کرتين ينقلب إليک البصر خاسئا وهو حسير﴾[الملک :403) وقال تعالیٰ :﴿أفلم ينظروا الى السمآء فوقهم کيف بنينٰها و زينّٰها﴾[ق: 6]الاية.

الوجه الثالث:أن العالم کله یجوز من طریق العقل أن یکون موجودا، و یجوز أن یکون معدوما ،فکونه موجودا یدل علی أنه لا بد ممن رجح وجوده علی عدمه،قال الله تعالیٰ:﴿وربک يخلق ما يشآء و يختار﴾[القصص:68]

السؤال الثالث :إن قیل :ما الدلیل علی أن خالق الموجودات هو الله تعالیٰ؟

فالجواب أن مخلوقاته لا يقدر عليها غيره سبحانه ، وبيان ذلک أن کل موجود لا بد أن يكون إما حيا عاقلا كالانسان، أو حيا غير عاقل كالأنعام ، أو جمادًا غير حی کالسمآء والارض والکواکب والشمس والقمر والأفلاک والطبائع وغير ذلک. ولاشک أن الحی العاقل لا يقدر علی تصوير انسان من مآء، ولا إخراج فاكهة من عود ، ولا غير ذلک من أنواع الخلق ، وإذا لم يقدر الحی العاقل فأولی و أحری أن لا يقدر الحی غير العاقل ، وإذا لم يقدر الحی فأولی وأحری أن لا يقدر غير الحی ، فثبت أن خالق المخلوقات ليس من جنسها ، بل هو أعظم منها ، وهو الله تعالیٰ.

ومن المعلوم أن الخلائق لو اجتمعوا علی أن يخلقوا شيئا من أصغر المخلوقات كالنملة مثلا لم يقدروا علی ذلک ، وإذا عجزوا عن الاصغر فعجزهم عن الاکبر أولیٰ وأحری ، وفی هذا المعنی قال الله :﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ﴾[الحج :73]

وقد نبه الله تعالیٰ انفراده بالخلق فی قوله :﴿أفرءيتم ما تمنون ءَأنتم تخلقونه ،أم نحن الخٰلقون ﴾[الواقعة:58,59]الی قوله :﴿فسبّح باسم ربک العظيم ﴾[الواقعة :74]وفی قوله : ﴿ءالله خير أما يشركون أمن خلق السمٰوٰت والارض﴾[النمل :59,60]الی قوله :﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صٰدقين ﴾[النمل :64].وفی قوله :﴿ولئِن سألتَهم من خلق السمٰوٰت والارض و سخّر الشمس والقمر ليقولُنَّ الله ﴾[العنكبوت :61]،وفی غير ذلک من الايات.([97])

4)قال أبو عبد الله التلمسانی:

قيل لعلی رضی الله عنه :[بما عرفت الله ؟قال:"الله عرّفنی بنفسه ، لا يُدرک بالحواس ، ولا يسبر بالقيا س ، لا يشبه شيئا، ولا يشبهه شئ، قريب فی بعده

[97]) النور المبين فی قواعد عقائد الدين:28----34

، بعید فی قربه ، فوق کل شئ ، ولا یقال تحته شیئ ، أمام کل شیئ]ولا یقال وراءه شیئ ، فسبحان من هو هکذا ، ولیس هکذا غیره.

ابو عبد اللہ تلمسانیؒ فرماتے ہیں: حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو کیسے پہچانا؟ تو جواب میں انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے خود اپنا تعارف کروایا ہے۔ حواس سے اس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا، اور نہ قیاس آرائی سے اس کو ناپا جاسکتا ہے، وہ کسی چیز کی طرح ہے اور نہ کوئی چیز اس کی طرح ہے، اپنی بعد کے باوجود قریب ہے اور اپنی قرب کے باوجود بعید ہے۔ تمام چیزوں سے اعلیٰ ہے، یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کے نیچے کوئی شئ ہے، اسی طرح ہر چیز کے آگے ہے لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کے پیچھے کوئی چیز ہے۔ پس پاک ہے وہ ذات جس کی یہ شان ہو، اور اس طرح اس کے سوا کوئی نہیں۔

قال سهل :"یا مسکین ، کان ولم تکن ، ویکون ولا تکون ، فلما کنت الیوم ، صرت تقول أنا [وأنا] ،کن الآن کما لم تکن ، فانه الیوم کما کان "۔

حضرت سہلؒ نے فرمایا: اے مسکین! اللہ تعالیٰ پہلے سے موجود تھا اور تم نہیں تھے، پھر آئندہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہوگا اور تمہارا وجود نہیں ہوگا، جب تمہیں وجود ملا تو تم کہنے لگے کہ "میں اور میں" لہذا تم اس طرح بن جاؤ گویا کہ تم تھے ہی نہیں، اور اللہ تعالیٰ تو آج بھی اس طرح ہے جس طرح پہلے تھا۔

قیل لأدیب :بم عرفت ربک ؟فقال :"بنحلة فی أحد طرفیها عسل ، وفی الطرف الآخر لسع ، والعسل مقلو ب اللسع"۔

ایک ادیب سے پوچھا گیا کہ کس چیز سے تم نے اپنے رب کو پہچانا؟ فرمایا: شہد کی مکھی سے، کہ جس کے ایک طرف شہد ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف زہر، اور عسل کے الفاظ لسع کے اُلٹ ہے۔

وسأل الدهریة الشافعی عن دلیل الصانع ، فقال :"ورقة الفرصاد تأکلها دودة القز ، فیخرج منها الابریسم ، والنحل فیکون منها العسل ، و[الظباء]فینعقد

فی نوافجها المسک . و[الشاة]فیکون منها البعر ''.[فأمنوا]کلهم ، وکانوا سبعة عشر.

امام شافعیؒ سے دہریوں نے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل پوچھی، فرمایا: کہ توت کا پتہ ہے، جس کو ریشم کا کیڑا کھاتا ہے تو اس سے ریشم نکلتا ہے، اور جب شہد کی مکھی کھاتی ہے تو اس کے نتیجے میں شہد نکل آتا ہے، اور جب اس پتے کو ہرن کھاتا ہے تو اس کے ناف میں مشک بن جاتا ہے، اور جب بکری کھالیتی ہے تو مینگنی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ سن کر سب دہریے (جو کہ سترہ تھے)ایمان لائے۔

قیل لاعرابی :بم عرفت ربک؟فقال :''البعرة تدل علی البعیر، الروث یدل علی الحمیر ، و آثار الأقدام تدل علی المسیر ، فسماء ذات أبراج، وبحار ذات أمواج[وأرض ذات فجاج]أما یدل ذلک علی العلیم القدیر''.[98]

ایک اعرابی سے پوچھا گیا کہ تم نے اپنے رب کو کیسے پہچانا؟اس نے جواب میں کہا: مینگنی جب پڑی ہو تو یہ اُونٹ کا پتہ دیتی ہے، اور گوبر گدھوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے، اور قدموں کے نشانات چلنے والے کا خبر دیتی ہے، اسی طرح یہ برجوں والا آسمان، موجوں والا سمندر اور یہ کھلے ہوئے راستوں والی زمین کیا علیم اور قدیر ذات پر دلالت نہیں کرے گی؟۔

وجود باری تعالیٰ پر مزید چند سائنسدانوں کے حوالے:

قال(لورد کلیص)وهو من الباحثین فی علم الطبیعة البارزین فی العالم هذه العبارة :''إذا فکرت تفکیرا عمیقا، فان العلوم سوف تضطرک إلی الاعتقاد فی وجود الله تعالیٰ ''.

[98] (کتاب المحاضرات:134__136)

لورد کلیص جو کہ علم الطبعیت (فزکس) کے ماہرین میں سے ہیں اور پورے عالم میں معروف و مشہور ہیں کہتے ہیں: جب تم گہری سوچ و بچار کرو تو سائنسی علوم تمہیں اللہ تعالیٰ کے وجود کے اعتقاد پر مجبور کرے گی۔

و يقول الدكتور (وتر) عميد كلية الطب بباريس و عضو أكادمية العلوم ، وهو كاتب مشهور :"إذا أحسست فى حين من الأحيان أن اعتقادى بوجود الله قد تزعزع ، وجهت وجهى إلى أكادمية العلوم لتثبيتها".

ڈاکٹر وتر (پیرس میں میڈیکل سائنس کے ناظم اور سائنس اکیڈمی کے رکن اور مشہور رایٹر ہیں) کہتے ہیں: جب میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر اپنے اعتقاد کے ڈگمگانے کو محسوس کرتا ہوں تو میں اپنا رخ سائنس اکیڈمی کی طرف پھیر لیتا ہوں تاکہ میرا اعتقاد دوبارہ بحال ہو۔

وقال (أينشتاين):"إن الايمان هو أقوى وأنبل نتائج البحوث العلمية ".وقال أيضا :"إن الايمان بلا علم ، ليمشى مشية الأعرج ، وأن العلم بلا إيمان ليتلمس تلمس الأعمى". ([99])

انسٹائن کہتے ہیں کہ "ایمان علمی بحث و مباحثے کا قوی ترین اور اچھا نتیجہ ہے"مزید لکھتے ہیں کہ "ایمان بغیر علم کے اپاہج کی طرح لنگڑا چلنا ہے،اور علم بدوں ایمان کے اندھے کی طرح ٹامک ٹوئیاں مارنا ہے"۔

دہریوں کا واقعہ:

امام رازیؒ نے" **المطالب العالية** "میں امام صاحبؒ سے متعلق ایک واقعہ لکھا ہے (یہ واقعہ تیسرے محاضرے میں گزرا ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔)

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کا وجود اس لئے نہیں مانتے کہ وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہے۔ لیکن یہ بات بھی قابل قبول نہیں، اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کو ہم نے دیکھا تک نہیں اور پھر بھی ان کے وجود کے قائل

---

[99] (الأصول المهمة فى بيان عقائد الامة :145)

ہیں۔ مثلا: علم، محبت، نفرت، عداوت، عقل وغیرہ۔ جب ان چیزوں کا وجود ہم مانتے ہیں تو اللہ تعالیٰ واجب الوجود ذات ہے اس کے وجود کا کس طرح انکار کیا جاسکتا ہے۔

اثبات وجود باری تعالیٰ دلائل نقلیہ کی نظر میں:

قرآن کریم میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے وجود پر مختلف دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ 1: دلیل الخلق والانشاء جسے دلیل الاختراع بھی کہا جاتا ہے۔ 2: دلیل النظام جسے دلیل الانفس والآفاق اور دلیل العنایۃ سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ 3: مشترک دلائل یعنی ایسی نصوص قرآنیہ جن میں بیک وقت دلیل الخلق اور دلیل النظام دونوں موجود ہے۔ 4: دلیل الفطرۃ یعنی فطرتِ انسانی وحیوانی اللہ تعالیٰ کے وجود کا مقتضی ہے۔ آگے ان چاروں دلائل کا تفصیلی ذکر ہے۔

سب سے پہلے چندان آیات کا ذکر کیا جائے گا جو دلیل الخلق والانشاء کے قبیل سے ہیں۔

دلیل الخلق والانشاء/دلیل الاختراع:

اس دلیل کا مطلب یہ ہے کہ اس میں انسان کی خلقت اور پیدائش سے بحث کیا گیا ہے، جن سے روز روشن کی طرح اللہ تعالیٰ کا وجود ثابت ہو جاتا ہے۔

1: : {إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ}[الأنعام:79]

یعنی: میں نے تو پوری طرح یکسو ہو کر اپنا رخ اُس ذات کی طرف کر لیا ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں۔

2: {إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ} [الحج: 73]

یعنی تم لوگ اللہ کو چھوڑ کر جن جن کو دعا کے لئے پکارتے ہو، وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کر سکتے، چاہے اس کام کے لئے سب کے سب اکٹھے ہو جائیں۔

3: {فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ} [الطارق: 5، 6]

یعنی: اب انسان کو یہ دیکھنا چاہیے کہ اُسے کس چیز سے پیدا کیا گیا ہے؟ اُسے اُچھلتے ہوئے پانی سے پیدا کیا گیا ہے۔[100]

4{أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ} [الغاشية: 17]

100): نوٹ: آیات کریمہ کے ترجمے مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ کے "آسان ترجمہ قران" سے لئے گئے ہیں۔

یعنی: تو کیا یہ لوگ اُونٹوں کو نہیں دیکھتے کہ اُنہیں کیسے پیدا کیا گیا؟

دلیل النظام/دلیل الآفاق والانفس/دلیل العنایۃ:

اس دلیل میں انسان، حیوان اور تمام مخلوقات کے حسنِ نظام، حسنِ بناوٹ، مرتب نظامِ دنیا چاہے وہ عالمِ صغیر کی بناوٹ ہو یا عالم کبیر کی، اُن سے بحث کیا گیا ہو، جن کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کا وجود خود بخود احسن طریقے سے ثابت ہو جاتا ہے۔

1: {أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا} [النبأ: 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16].

یعنی: کیا ہم نے زمین کو ایک بچھونا نہیں بنایا؟، اور پہاڑوں کو (زمین میں گڑی ہوئی) میخیں؟، اور تمہیں (مرد اور عورت کے) جوڑوں کی شکل میں ہم نے پیدا کیا، اور تمہاری نیند کو تھکن دور کرنے کا ذریعہ ہم نے بنایا، اور رات کو پردے کا سبب ہم نے بنایا، اور دن کو روزی حاصل کرنے کا وقت ہم نے قرار دیا، اور ہم نے ہی تمہارے اُوپر سات مضبوط وجود (آسمان) تعمیر کئے، اور ہم نے ہی ایک دہکتا ہوا چراغ (سورج) پیدا کیا، اور ہم نے ہی بھرے ہوئے بادلوں سے موسلا دھار پانی برسایا، تاکہ اُس سے غلہ اور دوسری سبزیاں بھی اُگائیں، اور گھنے باغات بھی۔

2: {تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا} [الفرقان: 61]

یعنی: بڑی شان ہے اس کی جس نے آسمان میں برج بنائے، اور اُس میں ایک روشن چراغ اور نور پھیلانے والا چاند پیدا کیا۔

3: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا* وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ * [عبس:24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32].

یعنی: پھر انسان ذرا اپنے کھانے ہی کو دیکھ لے، کہ ہم نے اُوپر خوب پانی برسایا، پھر ہم نے زمین کو عجیب طرح پھاڑا، پھر ہم نے اُس میں غلے اُگائے، اور انگور اور ترکاریاں، اور زیتون اور کھجور، اور گھنے گھنے باغات، اور میوے اور چارہ، سب کچھ تمہارے اور تمہارے مویشیوں کے فائدے کی خاطر!۔

دونوں قسم کے دلائل:

یعنی وہ قرآنی دلائل جن میں ایک ہی آیت یا مبحث کے اندر دلیل الخلق اور دلیل النظام کی تصریح یا اشارہ ہو۔

1: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: 21، 22].

یعنی: اے لوگوں! اپنے اس پروردگار کی عبادت کرو جس نے تمہیں اور اُن لوگوں کو پیدا کیا جو تم سے پہلے گزرے ہیں، تاکہ تم متقی بن جاؤ، (وہ پروردگار) جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا، اور آسمان کو چھت، اور آسمان سے پانی برسایا، پھر اس کے ذریعے تمہارے رزق کے طور پر پھل نکالے، لہذا اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہراؤ، جبکہ تم (یہ سب باتیں) جانتے ہو۔

2: {وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ} [يس: 33].

یعنی: اور ان کے لئے ایک نشانی وہ زمین ہے جو مردہ پڑی ہوئی تھی، ہم نے اُسے زندگی عطا کی، اور اُس سے غلہ نکالا، جس کی خوراک یہ کھاتے ہیں۔

3: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ}. [آل عمران:191,190].

یعنی: بیشک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور رات دن کے باری باری آنے جانے میں اُن عقل والوں کے لئے بڑی نشانیاں ہیں، جو اُٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہوئے (ہر حال میں) اللہ کو یاد کرتے ہیں، اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق پر غور کرتے ہیں، (اور انہیں دیکھ کر بول اُٹھتے ہیں کہ)'' اے ہمارے پروردگار! آپ نے یہ سب کچھ بے مقصد پیدا نہیں کیا۔ آپ (ایسے فضول کام سے) پاک ہیں۔ پس ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالیجئے۔

دلیل النظام پر ایک اعتراض اور اس کا جواب:

ملحدین یہاں ایک اعتراض اُٹھاتے ہیں کہ اگر اس نظام کا کوئی مُنتظم ہوتا، تو اس میں ایک خاص نظم اور ترتیب ہوتی، حالانکہ کائنات کا بعض حصہ غیر مرتب اور غیر منظم ہے۔

اس کا الزامی جواب یہ ہے کہ جب معترض کے ہاں کائنات کا اکثر حصہ منظم ہے اور بعض غیر منظم، تو اس اکثر حصے کا منظم ہونا اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات موجود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کسی شخص کو ترتیب کے عدم علم سے اس کائنات کا واقع میں غیر منظم ہونا لازم نہیں آتا، ہو سکتا ہے اس کی ایک ترتیب ہو لیکن ہماری ناقص عقل اس تک رسائی نہ کر سکتا ہو۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ کائنات کو قصداً اس طرح غیر مرتب پیدا کیا گیا ہے، اس لیے کہ بعض دفعہ غیر مرتب اشیاء میں وہ حسن ہوتا ہے جو مرتب اور منظم اشیاء میں نہیں ہوتا۔

اور اگر مان لیا جائے کہ اس کائنات کا بعض حصہ غیر مرتب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی حکمت ہے، اور انسان کے لیے ایک امتحان ہے، یعنی ایک مرتب اور منظم چیز پر ایمان لانا تو عقل میں آنے والی بات ہے، لیکن غیر منظم چیز میں سوچ و بچار کیے بغیر اللہ تعالیٰ پر فوراً ایمان لانا مشکل ہے۔ تو گویا اس کی مثال بھی قرآن مجید کی آیات محکمات اور متشابہات کی طرح ہوئی، کہ آیات محکمات پر ایمان لانا تو آسان ہے، اس لیے کہ محکمات کی وجہ اور علت تو ہر کسی کو معلوم ہیں۔ اور متشابہات اگرچہ عقل میں آنے والی نہیں لیکن اس کے باوجود اس پر ایمان لانا کمال عبدیت ہے۔

دلیل الفطرۃ:

یعنی انسان کے سرزنش اور دل کی گہرائیوں میں اللہ تعالیٰ نے اپنے وجود کا اثبات رکھا ہے۔ فطرت کی مزید وضاحت آگے آرہی ہے۔

1: {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [الروم:30].

یعنی: لہٰذا تم یکسو ہو کر اپنا رُخ اس دین کی طرف قائم رکھو۔ اللہ کی بنائی ہوئی اُس فطرت پر چلو جس پر اُس نے تمام لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں لائی جاسکتی، یہی بالکل سیدھا راستہ ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

2: {وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا} [الإسراء:67].

یعنی: اور جب سمندر میں تمہیں کوئی تکلیف پہنچتی ہے، تو جن (دیوتاؤں) کو تم پکارا کرتے ہو، وہ سب غائب ہو جاتے ہیں، جس اللہ ہی اللہ رہ جاتا ہے۔ پھر جب اللہ تمہیں بچا کر خشکی تک پہنچا دیتا ہے تو تم منہ موڑ لیتے ہو۔ اور انسان بڑا ہی ناشکرا ہے۔

3: {صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ}[البقرة:138].

ہم پر تو اللہ نے اپنا رنگ چڑھا دیا ہے، اور کون ہے جو اللہ سے بہتر رنگ چڑھائے؟ اور ہم صرف اُسی کی عبادت کرتے ہیں۔

فطرت کا معنیٰ:

فطرت کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ جب کوئی مولود پیدا ہوتا ہے، تو وہ بالفعل مسلمان ہوتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کے دل و دماغ کی زمین ایمان کے بیج کے لیے بہت مناسب اور باصلاحیت ہوتی ہے۔ البتہ اگر اس کے ماں باپ غیر مسلم ہو تو وہ بزور یہودی یا نصرانی کرا دیتے ہیں۔ اور اسی طرف حدیث شریف میں اشارہ ہے: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ

وَيُنَصِّرَانِهِ. مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: "خلاصة بحث الفطرة" للشیخ سعید عبد اللطیف فودہ ۔اس کے علاوہ حاشیہ شرح سنوسیہ سے بھی استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہاں تک وجود باری تعالٰی کی بحث مکمل ہوئی۔

توحید باری تعالٰی:

اللہ تعالٰی کے اثباتِ وجود پر مختصر دلائل ذکر کیے گئے اور دعوی پر مشت از نمونے خروارے کی مثال پر عمل کرتے ہوئے چند آیات بطور عنوان دی گئیں، ورنہ تو قرآن کریم اللہ تعالٰی کے وجود کے دلائل سے بھرا پڑا ہے۔ تفصیل کے لئے تفاسیر کی طرف رجوع کر لیجیے۔ اللہ تعالٰی کے اثباتِ وجود کے بعد توحید کا قضیہ بھی اہم ہے، چنانچہ اس پر بھی قرآن کریم اور دلائل عقلیہ کا انبار ہے، الحمد للہ ہم طالب علم کے فائدے کے لئے توحید باری تعالٰی پر دلیل التمانع جیسے مضبوط منہج سے استدلال مناسب سمجھتے ہیں، جو قرآن کریم سے بھی ثابت ہے اور عقل سے بھی۔ ملاحظہ کریں:

قرآن شریف میں ارشاد ہے: ﴿لو كان فيهما الهة إلا الله لفسدتا﴾ اس آیت کی ظاہر دلیل خطابی اقناعی ہے، جبکہ دوسری طرف اس کے اشارۃ النص میں برھان تمانع کی طرف اشارہ ہے۔ اس کی تفصیلی بحث" تهذيب شرح سنوسية" میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو:

لو كان معه مماثل فى الألوهية للزم عجزهما سواء اتفقا أو اختلفا أو اقتسما، فكل من هذه الاقسام، إما أن يكون اضطراريا أو اختياريا ، فان كان اضطراريا لزم قهرهما وعجزهما فينتفى العالم ، و نفى العالم محال ، وإن اتفقا اختيارا فيتعرض لهما جوهر فرد فإن أوجداه معا لزم انقسام ما لا ينقسم وهو محال، لأن الجوهر الفرد لا يقبل الانقسام ، وإن أوجد أحدهما عين ما أوجده الآخر لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإن أوجده احدهما و عجز الاخر ، فالآخر ليس بإله لأنه عجز والإله ليس بعاجز، والذى قدر على فعله أيضا ليس بإله لأن الفرض أنه مثل للاخر ، و مثل العاجز عاجز . وإن عجز الإثنان فهما ليسا بإلهين ، وإذا لزم عجزهما عن إيجاد هذا الجوهر لزم عجزهما عن سائر الممكنات لأنه لا فرق بين ممكن و ممكن. وإن اختلفا بأن يريد أحدهما حركة جسم فى زمان واحد ويريد الآخر سكونه فى ذلک الزمان بعينه ، فلا يصح أن يحصل مرادهما لما فيه من الجمع بين الضدين ولا يصح عدم مرادهما لما فيه من ارتفاع الضدين مع قبول الجسم لهما ، ولا يصح أن

يحصل مراد أحدهما دون الآخر لأن عجز أحدهما دليل على عجز الآخر لأنه مثله ، وإن اقتسما اختيارا لزم عجز كل واحد منهما مما عند صاحبه لأن شرط الإله يجب أن تكون قدرته عامة التعلق بجميع الممكنات. ومن هذا البرهان تعلم أن الإله واحد وهو برهان قاطع فی ذلک.([101])

وجود باری تعالیٰ پر دلائل عقلیہ اور دلائل نقلیہ سے یہاں استدلال مکمل ہوا۔ نیز توحید باری تعالیٰ پر بھی مختصر بحث ہوئی۔ وللہ الحمد ولہ المنۃ۔ یہاں پر ہماری یہ نشست مکمل ہوئی۔

[101]) تهذيب شرح سنوسية،ص:92

مباحث

⇐ معیت علمی اور معیت ذاتی میں اہل سنت والجماعۃ کا متوازن موقف

معیت علمی اور معیت ذاتی سے متعلق علماء اہل سنت کا متوازن موقف:

آج کا محاضرہ معیت ذاتی اور معیت علمی سے متعلق ہے۔ عوام وخواص میں چونکہ یہ بات مشہور ہے کہ "اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے"۔ اس کی کیا حقیقت ہے؟ اہل سنت کا اس بارے میں کیا موقف ہے؟ اس لیے یہاں پر اس مسئلے کی وضاحت مناسب ہے۔

اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ اور محققین صوفیاء کا مذہب اس باب میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات کے موجود بلا مکان ہے، جبکہ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے۔ یہاں دو الگ الگ باتیں سامنے آگئیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً موجود بلا مکان ہے، دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے۔ تو ان دونوں باتوں پر علماء اُمت کا اجماع ہے۔

دلائل کی طرف جانے سے پہلے ایک اہم مسئلہ ذہن نشین کر لیں وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات کے ہر جگہ موجود ہے اس بات کی کیا حیثیت ہے؟ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ باعتبار ذات کے موجود ہونا دو قسم پر ہے: ۱: ذات مع الکیف۔ ۲: ذات بلا کیف۔ پہلی قسم حلولیہ کا مسلک ہے جو کہ بالاتفاق دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ جبکہ دوسری قسم بعض اہل حق صوفیاء نے اختیار کی ہے۔ (یعنی تمام محققین صوفیاء کا یہ موقف نہیں ہے) اور یہ ان کا ذوقی مسلک ہے۔ اور یہ قول انہوں نے اس لئے اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں "معیت علمی" مجاز ہے اور "معیت ذاتی" حقیقت ہے، اور حقیقت کی موجودگی میں مجاز کی طرف ذھاب نہیں کیا جاتا۔

اس کی مزید تفصیل حضرت تھانویؒ نے "بوادر النوادر" میں بیان فرمائی ہے۔ لکھتے ہیں:

مسئلہ: قال الله تعالیٰ: { ونحن أقرب إليه من حبل الوريد} و قال {وهو معكم} الآية. فمن الناس من يقول إن القرب باعتبار الذات والوصف و يقول بعض الناس إن القرب بحسب الوصف فقط ، فأى الحزبين على الصواب وأى الفريقين على الحق ، وإن كان الله قريبا بالذات هل يقرب مع كون استوائه على العرش أم لا ؟ ثم الذين يقولون بالقرب الوصفى يدعون بالقائلين بالقرب الذاتى أنهم كفروا بقولهم بالقرب الذاتى ، هل يجوز نسبة الكفر من قال إن القرب ذاتى أم لا؟

الجواب: لما كان المتبادر عند العامة من المعية الذاتية هى المعية الجسمانية أبطلها العلماء وكفر بعضهم القائلين بها ولو أريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور فى القول

بها والامتناع فی اجتماعها بالاستواء لأن الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالأسلم له أن يقول بالمعية الوصفية فقط ، وبهذا التقرير خرج الجواب من سؤال وارتفع كل اشكال والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال و خيال.

مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: نحن اقرب الیہ من حبل الورید و قال وھو معکم۔الآیۃ۔اس آیت کے متعلق بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس میں قرب سے قرب ذاتی اور وصفی دونوں مراد ہے، جبکہ بعض کے ہاں قرب سے صرف قرب وصفی مراد ہے۔اب فریقین میں کونسا فریق حق بجانب ہے ؟اگر قرب سے قرب ذاتی مراد لیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ استواء کے ساتھ عرش کے قریب بھی ہوگا یا نہیں ؟اسی طرح جو لوگ قرب وصفی کے قائل ہیں وہ دوسرے فریق (قائلین قرب ذاتی) پر اس قول کی وجہ سے کفر کا فتوی لگاتے ہیں، کیا اس طرح کی نسبت ان کی طرف درست ہے یا نہیں ؟

جواب: جب عامۃ الناس کے نزدیک معیت ذاتی سے متبادر معیت جسمانی ہے، اس لئے علماء نے اس قول کو باطل قرار دیا ہے، اور بعض حضرات نے قائلین ذاتی پر کفر کا فتوی بھی لگایا ہے، البتہ اگر معیت ذاتی بلا کسی کیفیت کے مان لی جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں، اور اس صورت میں استواء کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی قباحت بھی لازم نہیں آتی، کیونکہ ذات متناہی نہیں رہی اور معیت متکیف نہیں ہوئی۔اور جو لوگ معیت ذاتی بلا کیف اعتقاد رکھنے پر قدرت نہیں رکھتے، ان کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ معیت وصفی (معیت علمی) پر قول کریں۔

کچھ لوگ ناواقفی کی بنیاد پر ان بعض اہل حق صوفیاء کا قول اُٹھا کر جمہور کا قول قرار دیتے ہیں، حالانکہ جمہور کا مذہب یہ بالکل نہیں ہے اور نہ اس پر اجماع ہے۔

پہلی تنقیح:

ان بعض لوگوں کو یہ مغالطہ اس لیے ہوا کہ ہمارے بعض علماء دیوبند عوام کو سمجھانے کی خاطر ان کی مجالس میں اکثر اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ باعتبار علم اور باعتبار ذات ہر جگہ موجود ہے"۔اب یہ نفس تعبیر ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ موجود ہوگی۔جمہور اہل سنت کا موقف یہ ہے لیکن اس کی جگہ اگر عوام کی مجلس میں اس طرح تعبیر کی

جائے کہ "اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے"۔ تو یہ ایک علمی اصطلاح ہے عوام اس کو سمجھ نہیں پاتے۔ اس وجہ سے علماء نے عوام کی خاطر آسان اور سہل تعبیر اختیار کی کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً و علماً ہر جگہ موجود ہے، ورنہ تو اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اصل موقف یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے۔

دوسری تنقیح:

جب اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے، اور صفتِ علم تو ذات کے بغیر موجود نہیں ہوتی۔ تو معلوم ہوا کہ باعتبار ذات اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔ تو خوب سمجھ لیجیے کہ اہل سنت کے اس قول (کہ اللہ تعالیٰ باعتبار علم ہر جگہ موجود ہے) کا مطلب ہے :"**لایعزب عن علمه مثقال ذرة**" یعنی اللہ تعالیٰ باعتبار علم تمام اشیاء پر ایسے کامل حاوی ہے کہ ذرہ بھر بھی اس کے علم سے غائب نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے علم نے اشیاء میں حلول کیا ہوا ہے، بلکہ حلول کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز پر کامل علم ہے۔

تیسری تنقیح:

بعض لوگ معیت ذاتی پر قرآن مجید کے اس آیت "**وهو معكم أين ماكنتم**" سے استدلال کرتے ہیں کہ یہاں "ھو" ضمیر آئی ہے جو ذات کے لیے استعمال ہوتی ہے، تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات ہر جگہ موجود ہے۔ وضاحت: اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ ہماری بحث "ھو" ضمیر میں نہیں بلکہ "معکم" میں ہے۔ لہذا اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اور اگر بالفرض مان لیں کہ ہماری بحث "ھو" ضمیر میں ہے، تو پھر یہ بات قابلِ تسلیم نہیں کہ "ھو" ضمیر صرف ذات کے لیے آتی ہے، بلکہ ذات مع الوصف کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، جیسا کہ علامہ تفتازانیؒ نے تلویح میں اس کی صراحت کی ہے۔ دیکھیے "تلویح" بحث: "سمیتہ التوضیح"۔

چوتھی تنقیح:

بہر حال اہل حق صوفیاء اگر یہ تعبیر اختیار کرتے ہیں کہ "اللہ فی کل مکان بلا کیف و بلا حلول "([102]) تو اس تعبیر کو درست کہا جائے گا کیونکہ یہ جہمیہ اور حلولیہ جیسا عقیدہ نہیں ہے۔ البتہ ایک شبہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ صوفیاء کے اس قول (کہ اللہ تعالیٰ باعتبار ذات ہر جگہ موجود ہے بلا کیف) کا دفاع کیا جاتا ہے کہ یہ تعبیر درست ہے۔ جبکہ مجسمہ کے اس قول "الرحمن علی العرش استوی بذاتہ" کو بدعت اور اختراع قرار دیا جاتا ہے۔ وجہ فرق کیا ہے۔ وضاحت: مجسمہ کا "الرحمن علی العرش استوی" کے

[102]) اسی طرح اگر ہمارے علماء دیوبند کی بعض تصانیف میں مطلقا "اللہ فی کل مکان" کی تعبیر آجائے تو حتی الامکان اس کو قیود سمیت صحیح محمل پر حمل کرنا چاہیے۔

ساتھ "بذاتہ" کا قید لگانے سے چونکہ تجسیم اور اللہ تعالیٰ کا حسی طریقے سے اُوپر ہونا لازم آتا ہے، اس لیے یہ تعبیر درست نہیں ہے۔ اور بعض اہل حق صوفیاء کے قول (اللہ موجود فی کل مکان بالذات وبلا کیف وبلا حلول) سے چونکہ یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ اس لیے اہل سنت اس کا دفاع کرتے ہیں۔

بہر حال جمہور علماء دیوبند کا عمومی مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے معیت علمی ثابت ہے اور معیت ذاتی بلا کیف کا مسلک بعض صوفیاء سے نقل ہے۔

پس جمہور اہل سنت کا یہ مسلک سلف صالحین سے نقلا چلا آرہا ہے۔ البتہ بعض لوگ معیت علمی کا سرے سے انکار کرتے ہیں، لیکن یہ بہت خسارے کی بات ہے اور اپنے اسلاف کی تشریحات سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ ہم آگے جمہور اہل سنت کے موقف کہ "اللہ تعالیٰ ہر جگہ باعتبار علم موجود ہے" پر متعدد اجماعات نقل کرتے ہیں جس سے روز روشن کی طرح واضح ہو جائے گا کہ معیت علمی ہی اہل سنت کا مسلک ہے جو کہ معیت ذاتی بلا کیف سے مخالف نہیں بلکہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ ہم انہیں چند مفید حوالوں پر اکتفا کر کے آگے پڑھے گے، باقی امام ابن جریر الطبری کی تفسیر سے لے کر معارف القرآن تک آپ جس تفسیر کو ملاحظہ کریں گے، تو معیت علمی کا موقف آپ کو ملے گا۔

معیت علمی اور اجماع اُمت:

اجماع نمبر: 1) قال الإمام ابن عطية (م: 542ھ):

وقوله تعالي: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ معناه بقدرته و علمه و إحاطته ، وهذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها, ودخل فى الإجماع من يقول بأن المشتبه كله ينبغي أن يمر و يؤمن به ولا يفسر، فقد أجمعوا على تاويل هذه لبيان وجوب إخراجها عن ظاهرها ، قال سفيان الثورى معناه علمه معكم ، وتأويلهم هذه حجة عليهم فى غيرها. (103)

امام ابن عطیہ اس آیت ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آیت میں معیت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت، علم اور احاطہ مراد ہے، اور اس تاویل پر اُمت کا اجماع ہے، آگے فرماتے ہیں کہ سفیان ثوریؒ نے بھی معیت سے معیت علمی مراد لی ہے۔ اور اس

103) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز :257/5

مقام پر سلف کا تاویل کرنا حجت ہے ان لوگوں پر جو اس مقام کے علاوہ دیگر تشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے ہیں۔

اجماع نمبر:2)قال الإمام الرازي(م:606) تحت هذه الآية "وهو معكم أين ماكنتم":

قَالَ الْمُتَكَلِّمُونَ: هَذِهِ الْمَعِيَّةُ إِمَّا بِالْعِلْمِ وَإِمَّا بِالْحِفْظِ وَالْحِرَاسَةِ، وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَقَدِ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّهُ سُبْحَانَهُ لَيْسَ مَعَنَا بِالْمَكَانِ وَالْجِهَةِ وَالْحَيِّزِ، فَإِذَنْ قَوْلُهُ: وَهُوَ مَعَكُمْ لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ التَّأْوِيلِ وَإِذَا جَوَّزْنَا التَّأْوِيلَ فِي مَوْضِعٍ وَجَبَ تَجْوِيزُهُ فِي سَائِرِ الْمَوَاضِعِ.([104])

متکلمین فرماتے ہیں کہ آیت میں معیت سے مراد یا تو اللہ تعالیٰ کا علم ہے اور یا اس کی حفاظت اور حراست مراد ہے۔ بہر صورت اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ کسی مکان اور جہت میں نہیں ہے۔اور جب اس مقام پر تاویل جائز ہوئی، تو اس جیسی تمام تشابہات میں تاویل کرنا ضروری ہے۔

اجماع نمبر:3)قال الإمام ابن جزى الغرناطي:(م:741ھ):

وهو معكم أينما كنتم يعني أنه حاضر مع كل أحد بعلمه وإحاطته وأجمع العلماء على تأويل هذه الآية بذلك.([105])

یعنی اللہ تعالیٰ علم اور احاطہ کے اعتبار سے تمہارے ساتھ ہے۔اور علماء نے اس تاویل پر اجماع منعقد کیا ہے۔

اجماع نمبر:4)قال أبو حيان الأندلسي(م:745ھ) :

﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾أى بالعلم والقدرة . قال الثورى : المعنى :علمه معكم.هذه آية أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها،وأنها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات، وهى حجة على من منع التأويل فى غيرها مما يجرى

---

[104]) مفاتيح الغيب:187/29

[105]) التسهيل لعلوم التنزيل :343/2

مجراها من استحالة الحمل على ظاهرها . وقال بعض العلماء فيمن يمتنع من تأويل ما لايمكن حمله على ظاهره. وقد تأول هذه الاية ، و تأول : ''الحجر الأسود يمين الله فى الأرض '' لو اتّسع عقله لتأول غير هذا مما هو فى معناه .(106)

ابو حیان اندلسی نے آیت کی تفسیر علم اور قدرت سے کی ہے۔جیسا کہ سفیان ثوری کا قول بھی ہے، پھر فرماتے ہیں کہ اس تاویل پر علماء نے اجماع کیا ہے۔مزید لکھتے ہیں کہ یہ تاویل ان لوگوں پر رد ہے جو اس کے علاوہ صفات متشابہات میں تاویل نہیں کرتے،حالانکہ انہوں نے **''الحجر الأسود يمين الله فى الأرض ''**میں تاویل کی ہے۔اگر ان لوگوں کی عقل میں کچھ وسعت ہوتی تو اس جیسی دوسری متشابہات میں بھی تاویل کرتے۔

اجماع نمبر:5)**قال الإمام ابن كثير (م:774هـ):**

وَلِهَذَا حَكَى غَيْر وَاحِد الْإِجْمَاع عَلَى أَنَّ الْمُرَاد بِهَذِهِ الْآيَة(وهو معكم) مَعِيَّة عِلْمه تَعَالَى وَلَا شَكّ فِي إِرَادَة ذَلِكَ وَلَكِنْ سَمْعه أَيْضًا مَعَ عِلْمه بِهِمْ وَبَصَره نَافِذ فِيهِمْ فَهُوَ سُبْحَانه وَتَعَالَى مُطَّلِع عَلَى خَلْقه لَا يَغِيب عَنْهُ مِنْ أُمُورهمْ شَيْء. (107)

امام ابن کثیر سورہ حدید کی آیت ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :آیت میں معیت سے مراد اللہ تعالٰی کا علم ہے،اوراس طرح کی تاویل کرنے میں کوئی شک شبہ نہیں۔اسی طرح اللہ تعالی کے سمع اور بصر کا بھی یہی حال ہے۔

---

106) البحر المحيط:204/20

107) تفسير ابن كثير (13/ 452)

اجماع نمبر:6)قال الإمام الثعالبي (م:875ھ):

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ معناه: بقدرته وعلمه وإحاطته، وهذه آية أجمعت الأُمَّةُ على هذا التأويل فيها.([108])

امام ثعالبیؒ نے بھی معیت سے علم مراد لیاہے،اور پھر اجماع کا قول بھی کیا ہے۔

اجماع نمبر:7)قال الإمام محمود الالوسیؒ:(م:1270ھ)

﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾تمثيل لاحاطة علمه تعالىٰ بهم ، و تصوير لعدم خروجهم عنه أينما كانوا ، و قيل : المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية،والقرينة السباق واللحاق مع استحالة الحقيقة،وقد أول السلف هذه الاية بذلک ،أخرج البيهقى فى ''الأسماء والصفات''عن ابن عباس أنه قال فيها :عالم بكم أينما كنتم . وأخرج أيضا عن سفيان الثورى أنه سئل عنها فقال :علمه معكم.([109])

یعنی یہ (معیت)اللہ تعالیٰ کا مخلوق کے ساتھ احاطہ علمی کاایک مثال ہے، کہ وہ جہاں کہیں بھی ہوں اللہ تعالیٰ کے علم سے باہر نہیں ہیں۔ بعض نے کہاہے کہ ''معیت'' علم سے علاقہ سببیت کی وجہ مجاز مرسل ہے ،جیساکہ سیاق وسباق کے قرینہ سے معلوم ہوتاہے کہ یہاں حقیقت محال ہے۔اور یہ تاویل سلف نے کی ہے۔اس کے بعد امام بیہقیؒ کا قول نقل کیاہے جنہوں نے کتاب الاسمآءوالصفات میں ابن عباسؓ کا قول نقل کیاہے کہ انہوں نے معیت سے معیت علمی مرادلی ہے۔

اجماع نمبر:8) قال الإمام محمد الخضر الشنقیطیؒ(م: 1354ھ):

[108]) الجواهر الحسان في تفسير القرآن:5/ 378

[109]) روح المعاني:400,401/26

فأنت تراه صرح بأن الأمة أجمعت علی تأویل هذه الایة بالعلم ، وأن السلف الذین لا یؤولون و یفوضون دائما بذلک ، وما ذلک الا لوضوحها فی هذا المعنی و استحالة المعیة بالذات فیها حتی صارت کأنها نص فی المعنی لاماتة المعیة بالذات فیها بالاستحالة علی الله تعالیٰ ؛فصار تأویلها بالعلم کلا تأویل، فلذلک أولها السلف به ولم یؤولوا غیرها مما هو جار مجراها فی منع الحمل علی الظاهر.([110])

امام شنقیطیؒ نے بھی آیت میں معیت سے معیت علمی مراد لینے پر اجماع نقل کیا ہے۔

اجماع نمبر:9)حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

چہارم یہ کہ نصوص صفات بعض تو ایسے ہیں جن میں بالاجماع تاویل لازم ہے جیسے ''ھو معکم این ما کنتم''،ای بعلمہ،اور''ان ربک لبالمرصاد'' وغیرہ۔([111])

اجماع نمبر:10)مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ فرماتے ہیں:

"نحن اقرب الیہ من حبل الورید"کا جمہور مفسرین نے یہی مطلب قرار دیا ہے کہ قرب سے مراد قرب علمی اور احاطہ علمی ہے قرب مسافت مراد نہیں ہے۔([112])

سوال:

''**فلما تجلیٰ ربه** '' میں تجلی سے ذات مراد ہے یا وصف؟وضاحت فرمائیں۔

---

[110]) استحالة المعیة بالذات، ص:92

[111]) بوادر النوادر:759

[112]) معارف القرآن جلد ہشتم تحت هذه الآية)

جواب:

"تجلی "کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ بطور وصف ہے اور قدیم ہے۔البتہ یہ اعتراض کوئی کر سکتا ہے کہ جب یہ وصف ہے اور قدیم ہے ،تو پھر اس کو بطور صورت کس طرح دیکھا جاسکتا ہے (جس طرح بعض صوفیاء سے تجلی کا دیکھنا منقول ہے)اس لیے کہ صورت تو حادث ہوتی ہے۔اس کی وضاحت امام شاہ ولیؒ نے فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی اگرچہ قدیم ہے لیکن صورت قبول کرتی ہے،اور مطلب یہ نہیں ہوگا کہ تجلی نے اس میں حلول کیا ہوا ہے۔اس کو ایک مثال سے سمجھیے کہ ایک شخص خواب میں دودھ پیتا ہے تو علماء اس کی تعبیر علم سے کرتے ہیں لیکن "علم "نے دودھ کے اندر حلول ودخول نہیں کیا بلکہ علم عالم مثال میں بغیر حلول کے ذات کی طرف مشکل ہوا۔اسی طرح اللہ تعالیٰ کی "مصوّر تجلی "کو سمجھ لیجیے کہ جس میں حلول کو کوئی دخل نہیں ہے۔

ہم نے یہاں معیت علمیہ وذاتیہ کی بحث کو نہایت جامع اور اختصار کے ساتھ پیش کیا،اُمید واثق ہے کہ اہل سنت کا موقف سمجھ میں آیا ہوگا۔اسی پر اس نشست کو برخاست کیا جاتا ہے۔**وآخر دعونا ان الحمد لله رب العلمين ۔**

ساتواں محاضرہ

مباحث

- ⇐ صفات باری تعالیٰ کی مختلف تقسیمات
- ⇐ صفاتِ متشابہات میں اہل سنت والجماعۃ(متقدمین / متاخرین)اور غیر مقلدین کا مسلک
- ⇐ مسلک تفویض وتاویل کی تفصیل
- ⇐ تفریعات کے ذریعے شبہات کا ازالہ
- ⇐ عبارات "فقہ اکبر" کا احسن حل

الحمد لله المتصف بصفات الكمال ،المنزّه عن صفات النقص والمِثال ،لا تدركه الأوهام، ولا يصله الخيال ليس كمثله شيء وهو السميع البصير الكبير المتعال ،جلّ عن الأشباه والأمثال ،أوضح بإنبيائه سبل الهدى للأنام ،وأنقذ بإرشادهم من عبادة الأوثان والأصنام،وأقام باجتهادهم أحكام ما شرعه من الملل والأديان وأذهب بأنوارهم ما غمر الامم من غياهب الظلم والعدوان ،وقَفَّى على آثارهم بمن لا نُبُوَّة بعد نبوته ،ولا حجة أقطع من حجته ،الحليم سبحانه وقد وصفوه بالمحال ،و نسبوا له والجوارح والاعضاء والانتقال ،مسارعين فى إحقاق باطلهم بكل دليل نسجوه من الوهم والخيال وأشهد أن لا اله إلا الله الواحد القهار ،وأشهد أن محمدًا ﷺسيد الموحّدين ،وإمام المنزهين لله رب العلمين، عليه وعلى آله وأصحابه الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون أفضل الصلاة و أتم التسليم أما بعد :

فقد قال الله تبارك وتعالى:"قل هو الله احد ،الله الصمد ،لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوًا أحد"۔

آج کے محاضرے میں اللہ تعالیٰ کی صفاتِ متشابہ سے بحث کی جائے گی اور ساتھ ساتھ اہل سنت والجماعۃ اور اہل بدعات کا مسلک بھی بیان کیا جائے گا۔

صفات کی مختلف تقسیمات:

متکلمین بطور تفہیم صفات متشابہات کی مختلف انداز سے تقسیمات کرتے ہیں۔ چنانچہ کبھی کہتے ہیں کہ صفات دو قسم پر ہیں صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ۔

کبھی لکھتے ہیں کہ ثبوتیہ اور سلبیہ ہیں۔

اسی طرح کبھی اکرامیہ اور جلالیہ کی طرف تقسیم کرتے ہیں تو کبھی محکمات اور متشابہات کی طرف۔

اور کبھی اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ صفات تین قسم پر ہیں، حقیقیہ محضہ، حقیقیہ ذات الاضافہ، اضافیہ محضہ۔

لیکن ان تمام تقسیمات سے صرف مخاطب کا سمجھانا مقصود ہوتا ہے کہ مخاطب اللہ تعالیٰ کی صفات آسانی سے سمجھ جائے۔

صفات ذاتیہ اور فعلیہ میں فرق:

عام طور پر علماء اس مقام پر دو طرح کے فرق بیان کرتے ہیں:

پہلا فرق یہ ہے کہ صفات ذاتیہ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل سے قائم ہوں، اور صفات فعلیہ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل سے قائم نہ ہوں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ صفات ذاتیہ وہ صفات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں، اور ان کی اضداد اللہ تعالیٰ سے منتفی ہوں، مثلا حیاۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، عندالاشاعرہ اور آٹھویں تکوین عندالماتریدیہ، ان تمام کی اضداد باری تعالیٰ سے منتفی ہیں۔ اور صفات فعلیہ وہ ہیں کہ جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوں اور ان کی اضداد بھی باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوسکتی ہوں۔ مثلا: احیاء، اماتت یہ اضداد ہیں لیکن باری تعالیٰ کے ساتھ دونوں قائم ہوسکتی ہیں، صفات فعلیہ کا مبدء تکوین ہے، جو کہ قدیم ہے۔ باقی اس اماتت اور احیا کا تعلق مخلوق کے ساتھ، تو یہ دونوں (مخلوق اور تعلق) حادث ہیں۔

رسالہ سنوسیہ میں صفات کی ایک اور طرز سے تقسیم کی گئی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کی اول صفت صفتِ نفس ہے، مثلا: وجود، (پھر علماء کا آپس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ وجود عین باری تعالیٰ ہے یا اس پر زائد ہے۔ تو بعض نے عینیت کا جب کہ بعض نے وجود زائد کا قول کیا ہے) اور اس کے علاوہ جتنی بھی صفات ہیں، مثلا قدم، بقاء، مخالفۃ الحوادث، قیام بالنفس، وحدانیت ان سب کو حضرات اشاعرہ "صفات سلبیہ" کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سب کے مفہوم میں سلب ماخوذ ہے۔

اس کے بعد اشاعرہ سات صفات المعانی (بالاضافت) ذکر کرتے ہیں: حیاۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، اور پھر الصفات المعنویہ (بالتوصیف) ذکر کرتے ہیں جو کہ صفات المعنویہ کا نتیجہ ہے جیسے: کونہ حیًا، کونہ عالماً، کونہ قادرًا، کونہ مریدًا، کونہ سمیعًا، کونہ بصیرًا، اور کونہ متکلمًا۔ اور بعض آخر میں یا اور تا کا اضافہ کر کے عالمیت اور قادریت سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہ الصفات المعنویہ ان علماء کے ہاں ثابت ہیں جو "حال" کے قائل ہیں، یہ علم کلام میں ایک مسئلہ ہے[113] کہ موجود اور معدوم کے درمیان ایک واسطہ ہے جس کو "حال" کہتے ہیں، اور یہ وجود کے قریب ہے (یعنی استقلالا اس اپنا وجود نہیں ہے) تو

---

113)۔ یہاں چند چیزیں ہیں۔ مستحیل (جس کا وجود ناممکن ہو) معدوم (جس کا وجود ممکن ہو) امور اعتباریہ، حال اور وجود۔ اب حال یہ وجود کے قریب ہے، اگرچہ نفس الامر میں موجود نہیں ہے، اور اس کو معدوم اس لئے نہیں کہیں گے کہ معدوم اور حال کے درمیان امور اعتباریہ کا واسطہ ہے۔ بہر حال جو علماء حال کے قائل ہیں تو وہ کونہ حیا وغیرہ کو مانتے ہیں۔

جو علماء حال کے قائل ہیں وہ کونہ قادرًا وغیرہ (تعبیر) کا اثبات کرتے ہیں، اور جو علماء "حال" کے قائل نہیں ہیں وہ "کونہ قادرًا" تعبیر وغیرہ کے قائل تو ہیں لیکن حالًا اس کا اثبات نہیں کرتے۔ غرض اشاعرہ کے ہاں یہ بیس صفات ہیں، یہ ایک تقسیم مکمل ہوگئی۔

دوسری تقسیم صفات محکمات اور متشابہات کی طرف ہے، اور ہمارا آج کا محاضرہ بھی اس سے متعلق ہے۔ صفات محکمہ وہ ہیں جن کا معنی ہر کوئی جانتا ہو، اور صفات متشابہ وہ ہیں جن کے ظاہری معنی کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس کا معنی کسی کو معلوم نہ ہو مثلاً: ید، عین کا ظاہری معنی جارحہ مخصوصہ ہے، لیکن جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے، تو پھر یہ متشابہات میں سے ہے۔

صفات متشابہات میں اہل سنت کا مسلک:

یہ بات تو مسلم ہے کہ متقدمین اہل سنت اور متاخرین اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کی ہر قسم کی مشابہت سے منزہ ہے، یعنی تنزیہ کے نکتہ میں دونوں متفق نظر آرہے ہیں، اب حوادث زمانہ کی وجہ سے متقدمین نے صفات متشابہات سے ایک قسم کی تعبیر کی، اور متاخرین نے دوسری طرز سے، لیکن مقصود دونوں کا ایک ہے۔ مثال کے طور پر چودہ سو سال پہلے بھی جہاد کا مقصود اعلاء کلمۃ اللہ تھا اور اب بھی ہے، لیکن طرق دفاع مختلف ہوئے، کہ پہلے زمانے میں جہاد تلواروں کے ذریعے ہوا کرتا تھا ، اور اب بندوق اور ٹینکوں کے ذریعے کیا جاتا ہے۔

ایک اہم بات:

یہاں بطور فائدہ ایک بات ذکر کی جاتی ہے وہ یہ کہ متقدمین اہل سنت اور متاخرین اہل سنت سے کون مراد ہیں، تو اس میں علماء کی مختلف آراء ہیں۔

فقہاء کی اصطلاح:

علامہ عبد الحیٔ لکھنویؒ نے **"النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر"** میں لکھا ہے کہ فقہاء کے ہاں متقدمین سے مراد امام صاحبؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، حسن بن زیادؒ اور امام زفرؒ ہیں، اور ان کے بعد جتنے علماء ہیں، وہ متاخرین ہیں، مثلاً: امام جصاصؒ، امام سرخسیؒ، امام سمرقندیؒ وغیرہ۔

محدثین کی اصطلاح:

ابن الصلاحؒ "مقدمہ ابن الصلاح" میں لکھتے ہیں کہ متقدمین سے مراد وہ علماء ہیں جو حدیث کی تصحیح کر سکتے ہوں، اور جو نہیں کر سکتے وہ متاخرین ہیں۔

عبد الفتاح ابو غدہؒ ایک مشہور عالم دین گزرے ہیں، علامہ کوثریؒ کے تلامذہ میں سے ہیں، انہوں نے عبد الحئ لکھنویؒ کی کتاب **"الأجوبة الفاضلة"** پر **"التعليقات الحافلة"** کے نام سے حاشیہ لکھا ہے اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ 450ھ سے پہلے جو علماء تھے وہ متقدمین ہیں، اور 450ھ کے بعد جو علماء گزرے ہیں وہ متاخرین ہیں۔

عام محدثین و متکلمین کی اصطلاح:

(1): ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ 220ھ تک متقدمین کا دور ہے، اس کے بعد متاخرین کا دور ہے، اور استدلال میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ **"خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الخ "** پہلے قرن سے صحابہ مراد ہیں دوسرے سے تابعین اور تیسرے سے تبع تابعین، اور آخری تبع تابعی کی وفات 220ھ میں ہوئی ہے۔

(2): علامہ صاویؒ فرماتے ہیں کہ 500ھ سے پہلے متقدمین کا دور ہے، اور اس کے بعد متاخرین کا دور ہے۔

(3): ابن عساکرؒ فرماتے ہیں کہ 310ھ تک متقدمین کا دور ہے، اور اس کے بعد متاخرین کا دور ہے، اور استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے، **"خير القرون قرني الخ** قرن سے مراد 100 سال ہیں، اور آپ ﷺ نے یہ حدیث 10ھ کے قریب قریب ارشاد فرمائی تھی، تو پہلا قرن 110ھ پر پورا ہوا، دوسرا 210ھ پر، اور تیسرا 310ھ پر، اور یہی قول علماء کے ہاں راجح ہے، اور ہماری مراد بھی متقدمین سے یہی حضرات ہیں۔

بہر حال متقدمین اور متاخرین دونوں تنزیہ کے نکتہ میں متفق ہیں۔

دوسرا اتفاقی نکتہ یہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین دونوں صفات متشابہات کو معنی ظاہری پر حمل نہیں کرتے۔ البتہ متقدمین اور متاخرین کے مابین طرق دفاع میں اختلاف ہے کہ متقدمین تاویل اجمالی کرتے ہیں، اور متاخرین تاویل تفصیلی۔

تاویل اجمالی یہ ہے کہ قرآن میں مثلا: ید آیا ہے، تو متقدمین کے ہاں اس کا ظاہری معنی مراد نہیں ہے بلکہ اس سے وہ معنی مراد ہے جو اللہ تعالی کے شایان شان ہو، اور ہمیں اس کا علم نہیں۔ اور تاویل تفصیلی یہ ہے کہ ید سے معنی ظاہری مراد نہیں ہے بلکہ اس سے اللہ تعالی کی قدرت اور نعمت مراد ہے، اور یہ تاویل اس لئے کرتے ہیں تاکہ عوام کی سمجھ میں بات آسکے۔

متقدمین کے مذہب کا خلاصہ یہ ہوا کہ وہ صفات متشابہات کا ظاہری معنی مراد نہیں لیتے بلکہ اس سے ایک اور معنی مراد لیتے ہیں، جو اللہ تعالی کے شایان شان اور لائق ہو، اور اس کو اللہ تعالی کے سپرد کر کے خود لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں۔

اسی طرح اللہ تعالی جس طرح مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے، اسی طرح لوازمات مخلوق سے بھی منزہ ہے۔ مثلا: کیفیات وغیرہ، تو اس کی نفی بھی باری تعالی سے ضروری ہے، اس لئے کہ یہ کیفیات حوادث کے قبیل سے ہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ آپ نے شرح عقائد میں پڑھا ہوگا کہ ماسوی اللہ کو "عالم" کہتے ہیں، اور عالم دو قسم پر ہے، 1۔ "عین" یعنی جو قائم بالذات ہو، 2۔ "عرض" یعنی جو قائم بالغیر ہو، پھر عین دو قسم پر ہے. 1۔ جزءلایتجزی 2۔ جسم۔ اسی طرح عرض کی مختلف اقسام ہیں، مثلا: الوان (سرخ ہونا، کالا ہونا) اور اکوان (اجتماع، افتراق، سکون، حرکت) وغیرہ۔ اب اگر مان لیں کہ اللہ تعالی (العیاذ باللہ) سرخ ہے یا اس کے لئے حرکت ثابت ہے، یا سکون ثابت ہے تو یہ اللہ تعالی کے ساتھ حوادث کا قیام کیا گیا (کیونکہ یہ سب کی سب اقسام ہیں عرض کی، اور عرض قسم ہے عالم کی، اور عالم بتمامہ حادث ہے) تو اللہ تعالی حادث بن جائے گا، اس لئے کہ صفت کا حدوث مستلزم ہوتا ہے موصوف کے حدوث کو، حالانکہ اللہ تعالی قدیم ازلی ہے اور اس کی صفات بھی قدیم ہیں۔

بہر حال متقدمین کے مذہب کا لب لباب یہ ہوا۔ **التفویض مع تنزیه الباری تعالی عن مشابهة المخلوقات ومع نفی الكيفية عنه تعالیٰ وعن صفاته**۔ گویا ان کے مذہب میں تین باتیں ہیں، ۱۔ تفویض ۲۔ اللہ تعالی کی تنزیہ مخلوقات سے ۳۔ کیفیت کی نفی۔

غیر مقلدین کا مسلک:

صفات متشابہات میں غیر مقلدین کا مسلک یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جہاں اللہ تعالٰی کے لئے صفات (مثلاً: ید، عین وغیرہ)ثابت ہیں تو یہ متشابہات نہیں بلکہ محکمات ہیں،اور اپنے ظاہری، حقیقی اور عرفی معنی میں اللہ تعالٰی کے لئے ثابت ہیں،اور اُلٹا ہمارے اُوپر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ تفویض کر کے جہل کا ارتکاب کرتے ہیں۔اس کے جواب میں اگر ہم یہ کہیں کہ ید کا معنی ظاہری تو جسم کا خاصہ ہے، تو وہ اس سے فرار اختیار کرتے ہیں کہ ید تو معنی ظاہری اور حقیقی میں ہے البتہ اس کی کیفیت ہم پر مجہول ہے۔لیکن ان کے اس قول سے زیادہ فساد لازم آتا ہے،وہ اس طرح کہ جب ید کا ظاہری معنی لیا جائے تو اس سے بہر حال تجسیم لازم ہوئی،اور جب یہ کہا جائے کہ کیفیت مجہول ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالٰی کے ید کے لئے خارج میں ایک خاص کیفیت ہے لیکن ہمیں معلوم نہیں ہے، تو یہ اللہ تعالٰی کے لئے کیفیت ثابت کی گئی اور اس کی صفات کے ساتھ حوادث کا قیام کیا گیا ،جو کہ ناجائز ہے۔

بعض غیر مقلدین ان صفات میں بہت غلو کر کے حد سے تجاوز کر جاتے ہیں، مثلاً: پشاور میں عبد اللہ فانی ایک غیر مقلد ہے،اس نے اپنی تفسیر "لامثال" میں لکھا ہے کہ "اللہ تعالیٰ عرش پر جالس ہے" دوسری جگہ لکھا ہے کہ "اللہ تعالٰی کے لئے ایک جسم مبارک بھی ہے لیکن ہمیں معلوم نہیں ہے" (العیاذ باللہ) بعض غیر مقلدین کہتے ہیں کہ "اللہ تعالٰی کے لئے مکان ثابت ہے" بعض لکھتے ہیں کہ "اللہ تعالٰی نے عرش پر چار انگلیوں کی مقدار جگہ چھوڑی ہے،اور اس پر آپ ﷺ کو ساتھ بٹھائے گا" (العیاذ باللہ)۔اور ان کے علاوہ بیسیوں کتابیں غیر مقلدین کی ان بیہودہ باتوں سے بھری پڑی ہیں۔

اہل سنت متقدمین کے موقفِ تفویض پر دلائل:

پہلی دلیل :"قل هو الله احد ،الله الصمد ،لم يلد ،ولم يولد ، ولم يكن له كفوًا أحد"۔

یہ سورۃ تنزیہ باری تعالٰی اور مخلوق کے ساتھ عدم مشابہت پر دلیل ہے۔(احد کے دو معانی ہو سکتے ہیں "اللہ یکتا ہے" اور " اللہ تعالٰی ایک ہے"۔ لیکن پہلا معنی دوسرے کے بنسبت اولی اور انسب ہے، کیونکہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ واحد کے ساتھ ترجمہ کرنے میں تعدد کی نفی تو آتی ہے لیکن تبعّض کی نفی نہیں آتی)اب اگر استوی کو ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالٰی کے لئے جہت فوق ثابت ہو جائے گی اور جب جہت ثابت ہو گی تو اللہ تعالٰی کی مشابہت مخلوق کے ساتھ آ جائے گی،اور لفظ احد پر عمل نہیں ہو سکے گا۔

اسی طرح "الله الصمد" میں صمد کا ایک معنی ہے "الذی یحتاج إلیه کل أحد ولا یحتاج إلی أحد" اب اگر استوی معنی ظاہری حقیقی میں لیا جائے، تو اللہ تعالیٰ مکان کی طرف محتاج ہو جائے گا، اور صمد اپنے معنی پر باقی نہیں رہے گا۔

دوسری دلیل: "لیس کمثله شی وهو السمیع البصیر"۔

اس آیت کے پہلے حصے میں تنزیہ باری تعالیٰ ہے، اور ساتھ ہی مخلوق کی مشابہت سے نفی کی گئی ہے، اور دوسرے حصے میں اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت کی گئی ہیں، مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی تشبیہ مخلوق کے ساتھ نہیں دینی چاہیے، اور بالکل تعطیل بھی نہیں کرنی چاہیے جیسا کہ فلاسفہ اور معتزلہ کرتے ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت سمع اور بصر وغیرہ ثابت ہے۔ جہم بن صفوان (یہ معطل تھا) اپنے شاگردوں سے کبھی کبھار کہا کرتے تھے کہ اس آیت کا پہلا حصہ (**لیس کمثله شئی**) بہت اچھا ہے۔ (کیونکہ اس میں صفات باری تعالیٰ کا انکار تھا) لیکن دوسرا حصہ (**وهو السمیع البصیر**) اچھا نہیں ہے۔ (اس لئے کہ اس میں صفات باری تعالیٰ کا اثبات اور اس کے عقیدے پر رَد تھا۔)

فائدہ:

"لیس کمثله" میں کاف اور مثل دونوں زائد ہیں، مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرح کوئی شی نہیں ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ صرف کاف زائد ہے۔ اور اس طرح کے الفاظ عرب اپنے محاورات میں بطور مبالغہ استعمال کرتے ہیں، مثلاً عرب کہتے ہیں "**مثلك لایتکلم بهذا**" تو یہاں مثل مراد نہیں ہوتا بلکہ مبالغے کے طور پر اس طرح کہا جاتا تھا۔ تو کاف زائد ہے اور مثل اسی معنی پر محمول ہے۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت اللہ تعالیٰ کی تنزیہ کے لئے لائی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مثل نہیں ہے، اگر بالفرض اللہ تعالیٰ کا کوئی مثل ہے بھی، تو اس کے مثل کا مثل نہیں تو اللہ تعالیٰ کا مثل کس طرح ہو گا۔

تیسری دلیل: "والله الغنی وأنتم الفقرآء":

اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کو ظاہری حقیقی معنی میں لی جائیں، تو اللہ تعالیٰ جسم بن جائے گا، اور اجسام آپس میں محتاج ہوتے ہیں، تو آیت اپنے مصداق پر پوری نہیں اُترے گی۔

چوتھی دلیل:"الله لا اله إلا هو الحيّ القيوم" :

قیوم کا معنی ہے دوسرے کو قوام دینے والا۔اب اگر اللہ تعالیٰ کیلئے ید اور استوی وغیرہ کو ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ جسم بن جائے گا اور کوئی دوسرا اس کو قوام دے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ تو خود دوسروں کو قوام دیتا ہے۔

پانچویں دلیل:"هل تعلم له سميّا":

اگر اللہ تعالیٰ کا ید ظاہری معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا ید مخلوق کے ید کے مشابہ ہو جائے گا،اور اللہ تعالیٰ کے لئے سمی پیدا ہو جائے گا۔

چھٹی دلیل: "هو الله الخالق البارى المصور":

محل استشہاد "**المصوّر**" ہے، اگر اللہ تعالیٰ کا "وجہ" ظاہری معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرح ذو شکل بن جائے گا،اور کسی دوسرے نے اس کو شکل دیا ہو گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ تو خود دوسروں کو شکل دیتا ہے،اور اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے آپ کو شکل دی ہو، تو اس طرح نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ **نسبة الشى إلى نفسه وإلى غيره** ہے اور یہ باطل ہے۔

ساتویں دلیل:"هو الأول والآخر والظاهر والباطن" :

محل استشہاد الباطن ہے،اب اگر اللہ تعالیٰ کا ید ظاہری عرفی معنی میں لیا جائے تو اللہ تعالیٰ مدرَک بالحواس ہو جائے گا،اور الباطن نہیں رہے گا حالانکہ قرآن کہتا الباطن۔

آٹھویں دلیل:"ولا يحيطون به علمًاو قوله تعالىٰ لاتدركه الأبصار" :

اگر اللہ تعالیٰ کی صفات ظاہری معنی میں لی جائیں، تو مخلوق کے ساتھ مشابہت آجائے گی،اور جب مخلوق کے ساتھ مشابہت آگئی تو پھر اللہ تعالیٰ کا احاطہ بھی ہو سکے گا، حالانکہ قرآن کہتا ہے: **ولا يحيطون به علمًا**۔

نویں دلیل:"فلا تجعلوا لله اندادًا":

اگر اللہ تعالیٰ کا ید ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے یعنی گوشت پوست کا ٹکڑا، تو یہ مخلوق کے ید کی طرح بن جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک قسم کا نِد پیدا ہو جائے گا۔

دسویں دلیل: "ولله المثل الاعلى":

"قال أبو حيان الأندلسی فی تفسيره البحر المحيط :أی الصفة العليا من تنزيهه تعالىٰ عن الولد والصاحبة و جميع ما تنسب الكفرة إليه مالايليق به تعالىٰ كالتشبيه والانتقال و ظهوره تعالىٰ فی صورةٍ"۔

تنقیح:

اہل سنت صفات متشابہات کو متشابہات معنی کے اعتبار سے کہتے ہیں مطلب یہ کہ استوی اللہ تعالی کے لئے ثابت ہے لیکن اس کے معنی کی تعیین اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں کہ یہ متشابہات میں سے ہے۔اور غیر مقلدین کے نزدیک یہ صفات متشابہات باعتبار کیف کے متشابہہ ہیں۔یعنی استوی اللہ تعالی کے لئے معنی حقیقی عرفی میں ثابت ہے اور یہ معنی محکمات میں سے ہے، لیکن اس کی کیفیت متشابہات میں سے ہے اور اس کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں۔

ایک اہم بات:

كما يليق بشانه: عبارت کا مطلب؟

اہل سنت اس عبارت کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ صفات متشابہات اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں، لیکن ان کے معانی کوئی نہیں جانتا،اور ساتھ ساتھ مخلوق کی مشابہت سے تنزیہ بھی کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ان سے ایسے معانی مراد ہیں کما یلیق بشانہ۔اس کے برعکس غیر مقلدین کہتے ہیں کہ صفات متشابہات ظاہری حقیقی معنی میں ہیں لیکن (خارج میں)ان کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں،اور یہ کیفیت اللہ تعالیٰ جانتا ہے کمایلیق بشانہ۔

موقف سلف (تفویض) پر احادیث سے دلائل:

(1)ويدل على مذهب السلف ما ثبت فی الصحيحين :

"عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ تَلاَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– (هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ

وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ) قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « إِذَا رَأَيْتُمُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ".([114])

ترجمہ: اور مذہب سلف پر وہ روایت دلالت کررہی ہے جو صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرماتی ہے کہ آپ ﷺ نے یہ آیت تلاوت ارشاد فرمائی **"هو الذى أنزل عليک الكتاب منه آيات محكمات هن أُمّ الكتاب وأُخر متشابهات الخ"** اور پھر فرمایا کہ جب تم دیکھو کہ لوگ ان متشابہات کے پیچھے چلنے لگے تو یہی وہ لوگ ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے پس ان کو ڈراؤ۔

(2) کتاب بدء الخلق میں حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا **"كان الله ولم يكن شئ غيره"** اب اگر اللہ تعالیٰ کے لئے استوی کو ظاہری حقیقی معنی میں لیا جائے، تو اللہ تعالیٰ کے لئے جہت ثابت ہو جائے گی، اور مطلب یہ ہوگا کہ جب سے اللہ تعالیٰ ہے اس وقت سے مکان بھی ہے، حالانکہ حدیث اس بات پر دلالت کررہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں موجود تھا اور اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں تھی۔

مذہب سلف پر اجماع سے دلائل:

(1)قال الإمام الحرمين الجوينى :

"والدليل السمعى القاطع فى ذلک : أن اجماع الأمة حجة متبعة ،وهو مستند معظم الشريعة ".([115])

امام الحرمین علامہ جوینیؒ فرماتے ہیں: دلیل نقلی قطعی اس بارے میں یہ ہے کہ اجماع اُمت حجت متبعہ ہے، اور یہی اکثر شرعی امور کا مستند اجماع ہے۔

(2)وقال الإمام الرازى :

[114]) صحيح البخاري (4/ 1655), صحيح مسلم (8/ 56)

[115]) العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية ص 32)

"التمسک بإجماع الصحابة رضی الله عنهم أن هذه المتشابهات فی القرآن والأخبار کثیرة ،والدواعی إلی البحث عنها والوقوف علی حقائقها متوفرة فلو کان البحث عن تاویلها علی سبیل التفصیل جائزاً لکان أولی الخلق بذلک الصحابة ،والتابعون رضی الله عنهم ،ولو فعلوا ذلک لاشتهر ونقل بالتواتر ،وحیث لم ینقل عن واحد من الصحابة والتابعین الخوض فیها ،علمنا أن الخوض فیها غیر جائز".[116]

مذہب سلف (تفویض) پر علماء محققین کے اقوال:

(1) قال الإمام النووی :

"هذا الحدیث من أحادیث الصفات وفیه مذهبان مشهوران للعلماء سبق إیضاحهما فی کتاب الإیمان ومختصرهما ان أحدهما وهو مذهب جمهور السلف و بعض المتکلمین، أنه یؤمن بانها حق علی ما یلیق بالله تعالیٰ ،وأن ظاهرها المتعارف فی حقنا غیر مراد ولا یتکلم فی تأویلها مع اعتقاد تنزیه الله تعالیٰ عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحرکات وسائر سمات المخلوق, والثانی مذهب أکثر المتکلمین وجماعة من السلف وهو محکی عن المالک والأوزاعی أنها تُتاول علی ما یلیق بها بحسب مواطنها".[117]

یہ حدیث احادیث صفات میں سے ہیں اور اس میں علماء کے دو مشہور مذاہب ہیں، جس کی توضیح و تفصیل کتاب الایمان میں گزر چکی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان میں سے ایک مذہب جمہور سلف اور بعض متکلمین کا ہے وہ اس بات کا ایمان رکھتے ہیں کہ احادیث الصفات حق ہیں علی مایلیق باللہ تعالیٰ، اور ان کا ظاہری عرفی معنی مراد نہیں ہے ،اور نہ ان کی تأویل میں کلام کیا جائے گا مع اعتقاد تنزیہ اللہ الخ اور دوسرا مذہب اکثر

---

[116]) أساس التقدیس،ص: 140

[117]) شرح مسلم :36/6

متکلمین اور سلف کی ایک جماعت کا ہے اور یہ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی نقل ہے کہ ان کی مناسب تاویل کی جائے گی۔

(2) **قال الإمام ابن حجر :**

"إما التفويض وإما التاويل".

وقال ايضًا:

"الثالث إمرارها على ما جآءت مفوّضًا معناها إلى الله تعالیٰ ،قال الطيبى هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح". ([118])

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یا تو تفویض ہے اور یا تاویل۔ دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ تیسرا امرار ہے ان احادیث صفات کا جس طرح وہ وارد ہیں لیکن اس کے ساتھ اس کا معنی اللہ تعالیٰ کو مفوض کیا جائے گا۔ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں کہ یہی مذہب معتمد ہے اور اسی پر سلف صالح کے اقوال ہیں۔

(3) **قال الإمام الزركشى([119]) :**

"وقد اختلف الناس فى الموارد منها فى الآيات والأحاديث على ثلاث فرق :

الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تُجرى على ظاهرها ،ولا تُؤوِّل شيئًا منها،وهم المشبهة .

والثانى: أن لها تأويلاً، ولكنا نُمسک عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشَّبه والتعطيل ،ونقول :لا يعلمه إلا الله، وهو قول السلف .

---

[118]) (فتح البارى :**13/466**), (**13/390**)

[119]) تاج الدین سبکیؒ نے اصول فقہ میں "جمع الجوامع" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے، جو چھ جلدوں میں چھپ چکا ہے، کتاب کی چھٹی جلد علم کلام کے مباحث پر مشتمل ہے، پھر اس کتاب پر امام زرکشیؒ نے "تشنیف المسامع" کے نام سے شرح لکھی ہے جو قابل دید ہے۔

والثالث :بأنها مؤولة ،وأوَّلوها على ما به ،والأول باطل ،والأخيران منقولان عن الصحابة". (120)

امام زرکشیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیات اور احادیث متشابہات جہاں وارد ہوئی ہیں وہاں علماء کے تین گروہ ہیں۔پہلا یہ ہے کہ ان کی تاویل بالکل نہیں کی جائے گی بلکہ یہ اپنے ظاہر پر جاری کی جائیں گی۔دوسرا یہ ہے کہ ان کی تاویل کی گنجائش ہے لیکن ہم اس سے روکتے ہیں اس اعتقاد کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ تشبیہ اور تعطیل سے منزہ ہے،اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے،اور یہ قول سلف کا ہے۔تیسرا قول یہ ہے کہ ان کی تاویل کی جائے گی،اور علماء نے ان کی مناسب تاویل کی ہے۔پہلا گروہ باطل ہے اور آخری دونوں صحابہ سے منقول ہیں۔

(4) قال الشيخ زكريا الكاندهلوى فى شرحه لحديث النزول:

"فالعلماء فى ذلک على قسمين :الأول المفوضة والقسم الثانى المؤوّلة".(121)

شیخ الحدیث زکریا کاندھلویؒ فرماتے ہیں کہ احادیث صفات میں علماء دو جماعتوں میں منقسم ہیں۔اول مفوضہ ہے اور دوسرا مؤولہ ہے۔

(5) قال الإمام سفيان الثورى :

"عن يحيى بن معين يقول : شهدت زكريا بن عدى سأل وكيعاً،فقال يا أبا سفيان هذه الأحاديث مثل حديث الكرسى موضع القدمين ،ونحو هذا ، فقال : كان إسماعيل بن أبى خالد والثورى و مسعر يروون هذه الاحاديث لا يفسرون منها شيئًا". (122)

---

[120] (البرهان فى علوم القرآن:1/78،79)

[121]) أوجز المسالک :4/334)

[122])كتاب العلو ،ص:146)

امام سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں۔۔۔۔۔۔ تو امام وکیع نے فرمایا اے ابو سفیان کہ یہ احادیث تشابہات " حديث الكرسى موضع القدمين " جیسی ہیں اور پھر فرمایا کہ اسماعیل بن خالدؒ، ابو مسعرؒ اور ثوریؒ ان احادیث کو بیان کرتے تھے اور ان کی کوئی تفسیر وغیرہ نہیں کرتے تھے۔

(6) قال الإمام دار الهجرة مالک بن أنس :

"قال الذهبى : و المحفوظ عن مالک رواية الوليد بن مسلم أنه سأله عن أحاديث الصفات ،فقال :أمرّها كما جآءت بلا تفسير".([123])

امام ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ سے ولید بن مسلم کی روایت منقول ہے کہ انہوں نے ان سے احادیث الصفات کے متعلق پوچھا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ ان احادیث صفات کو اسی طرح بلا تفسیر جاری کرو جس طرح یہ وارد ہوئی۔

(7) قال الإمام محمد بن الحسن الشيبانى :

"قال الإمام الشيبانى أيضاً كما نقل عنه ابن قدامة :" قال محمد بن الحسن فى الأحاديث التى جآءت أن الله يهبط إلى السمآء الدنيا ،و نحو هذا من الأحاديث : إن هذه الاحاديث قد روتها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها".([124])

امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ احادیث صفات کے بارے میں فرماتے ہیں مثلا "إن الله يهبط إلى السمآء الدنيا ،و نحو هذا من الأحاديث" کہ ان کو ثقہ لوگوں نے روایت کیا ہے، پس ہم بھی ان کو نقل کرتے ہیں اور ان پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان کی کسی قسم کی تفسیر نہیں کرتے۔

([123]) سير أعلام النبلاء:105/8)

([124]) ذم التاويل لابن قدامة ،ص:14)

(8) قال الإمام سفيان بن عيينة:

"قال أحمد بن أبى الحوارى يقول سمعت سفيان بن عيينة يقول : كل ما وصف الله من نفسه فى كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه". ([125])

امام احمد بن أبي الحواری فرماتے ہیں کہ میں نے سفیان بن عیینہؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں جہاں اپنے لئے صفات بیان فرمائی ہیں تو ان کی تفسیر ان کی تلاوت کرنا اور ان کے بارے میں سکوت ہے۔

(9) قال الإمام وكيع بن الجراح :

"قال وكيع أدركنا اسماعيل بن أبى خالد ،وسفيان وسليمان ، يحدثون بهذه الأحاديث ،ولا يفسرون شيئًا". ([126])

امام وکیعؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے اسماعیل بن أبي خالد، سفیان اور سلیمان رحمھم اللہ کو اس طرح پایا کہ وہ ان احادیث صفات کو روایت کرتے تھے لیکن ان کی کسی قسم کی تفسیر نہیں کرتے تھے۔

(10) قال الإمام عبدالله بن الزبير الحميدى :

"وما نطق به القرآن والحديث ،مثل :وقالت اليهود يد الله مغلولة [المائدة:64]، والسمٰوٰت مطويات بيمينه[الزمر: 67] وما أشبه هذا ، لا نزيد فيه ، ولا نفسره ،و نقف على ما وقف عليه القرآن والسنة، ونقول :الرحمن على العرش استوىٰ[طه : 5] ومن زعم غير هذا فهو مبطل جهمى". ([127])

---

[125]) الاعتقاد ص:118

[126]) الصفات ،ص:40 ، التمهيد :105/7 ،ذم التا ويل :20

[127]) تذكرة الحفاظ للذهبى:414/2)

عبداللہ بن الزبیر الحمیدیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث میں ان جیسی صفات جو آئی ہیں کہ **"وقالت اليهود يد الله مغلولة، والسمٰوٰت مطويات بيمينه"** تو ان میں ہم کوئی زیادتی نہیں کرتے، اور نہ ان کی کسی قسم کی تفسیر کرتے ہیں، اور جس طرح قرآن وسنت نے ان کو موقوف رکھا ہے تو ہم بھی موقوف رکھیں گے اور صرف یہ کہے گے کہ **"الرحمن على العرش استوىٰ"** اور جو کوئی اس کے علاوہ کوئی گمان رکھتا ہے تو وہ مبطل جہمی ہے۔

(11) قال الإمام الغزالی :

"إعلم أن الحق الصريح الذى لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف ،أعنى مذهب الصحابة والتابعين وها أنا أورد بيانه و بيانه برهانه ، فأقول :حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور ،التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساک ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة .أما التقديس : فاعنى به تنزيه الرب تعالىٰ عن الجسمية وتوابعها. وأما التصديق :فهو الايمان بما قاله ﷺ ،وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق ،وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده. وأما الاعتراف بالعجز :فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته ،وأن ذلک ليس من شأنه و حرفته .وأما السكوت : فأن لا يسال عن معناه ولا يخوض فيه ،ويعلم أن سؤاله عنه بدعة ، وأنه فی خوضه فيه مخاطر بدينه ،وأنه يوشک أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر. وأما الإمساک :فان لا يتصرف فی تلک الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى ،والزيادة فيه والنقصان منه والجمع و التفريق ،بل لا ينطق الا بذلک اللفظ وعلى ذلک الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة وأما الكف : فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه. وأما التسليم

لأهله : فان لا يعتقد أن ذلک إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله ﷺ أو على الانبيآء أو على الصديقين والأولياء". ([128])

امام غزالیؒ فرماتے ہیں: جان لیں کہ اہل بصیرت کے نزدیک حقِ صریح جس میں کوئی شک وشبہ نہیں وہ مذہب سلف یعنی صحابہ وتابعین کا مذہب ہے،اور یہاں پر میں اس کی وضاحت کرتا ہوں اور یہی وضاحت اس کی دلیل ہے۔اقول: حقیقت مذہب سلف یہ ہے (اور یہ ہمارے نزدیک حق ہے) کہ عوام الناس میں سے جس کو بھی ان احادیث صفات میں سے حدیث پہنچی ہے تو اس کو ان کے بارے میں سات چیزوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔تقدیس،اس کے بعد تصدیق، پھر اعتراف بالعجز،اسی طرح سکوت، پھر امساک، پھر کف، اور آخر میں اہل معرفت کے سامنے سر خم تسلیم کرنا۔تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ:

تقدیس: تقدیس سے مراد اللہ تعالیٰ کی جسمیت اور اس کے توابع سے تنزیہ ہے۔

تصدیق: یہ ایمان رکھنا ہے ان باتوں پر جو آپ ﷺ نے ارشاد فرمائی ہیں،اور جو انہوں نے ذکر کیا ہے یا ارشاد فرمایا ہے وہ حق اور سچ ہے اور آپ ﷺ کا قول اس طرح سچ ہے جس طرح آپ ﷺ کی مراد ہے۔

اعتراف بالعجز: یہ اس بات کا اقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد کی معرفت اس (بندے) کی قدرت میں نہیں ہے،اور یہ اس کے بس کا کام نہیں۔

سکوت:اس کا مطلب یہ ہے کہ نہ اس کے معنی کے بارے میں کسی سے پوچھے اور نہ خود اس میں غور وخوض کرے،اور یہ بھی جان لیں کہ اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے،اور یقیناً اس میں خوض کرنے سے اس کے دین کو خطرہ ہے،اور اگر اس میں غور

128) إلجام العوام عن علم الكلام :52،51)

وخوض کرے گا تو قریب ہے کہ وہ کفر کے گڑھے میں اس طرح گرے گا کہ اس کو پتہ بھی نہ چلے گا۔

امساک: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں (یعنی دوسری لغت میں ترجمہ کرتے وقت) کسی قسم کا رد وبدل نہیں کیا جائے گا، اور نہ کمی بیشی ان میں کی جائے گی، اسی طرح جہاں جمع (یعنی کسی دوسرے لفظ کے ساتھ) ذکر ہے وہاں جمع لائیں گے اور جہاں تفریق (الگ) کے ساتھ ہے تو وہاں اسی طرح ذکر کیا جائے گا۔ اور جس لفظ، جس اعراب اور صیغے کے ساتھ اس کا ورود ہوا ہے بس اسی طرح اس پر نطق کیا جائے۔ (مطلب یہ کہ جہاں پر جو صفت مفرد استعمال ہوا ہے تو بس مفرد پر ہی اکتفا کیا جائے، تثنیہ یا جمع کی طرف تعرض نہ کیا جائے، اسی طرح اس کے برعکس۔)

کف: یعنی اپنے باطن کو ان چیزوں کے بحث اور ان میں سوچ وبچار سے روکے رکھیں۔

تسلیم لأھل المعرفۃ: یعنی یہ بات ذہن میں نہ رکھیں کہ ان صفات کا خفا تو جہل ہے، اس لئے کہ یہ بات تو آپ ﷺ اور دیگر انبیاء اور صدیقین اولیاء پر بھی مخفی ہوتی ہے۔

(12) قال الإمام أحمد بن حنبل :

"نؤمن بها ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى ، ولا نرد منها شيئًا ،و نعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق إذا كانتا بأسانيد صحاح ،ولا نرد على رسول الله قوله ،ولا يوصف الله تعالىٰ بأكثر مما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ،بلا حد ولا غاية ".[129]

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ ہم ان احادیث صفات پر ایمان رکھتے ہیں اور ان کی تصدیق کے ساتھ ساتھ ان کی کیفیت اور معنی بیان نہیں کرتے، اور نہ ان میں سے کسی چیز کو رد کرتے ہیں، اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ جو آپ ﷺ لے کر آئے ہیں تو وہ حق ہے بشرطیکہ سند صحیح کے ساتھ ہو، اور ہم آپ ﷺ کے قول کو رد نہیں کرتے

[129] ذم التاويل :21)

،اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے جو صفات بیان فرمائی ہیں یا آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے لئے فرمائی ہیں تو بغیر کسی حد اور غایت کے اس سے تجاوز نہیں کریں گے۔

(13) قال الإمام محمد بن عیسى الترمذی :

" يَمِينُ الرَّحْمَنِ مَلْأَى سَحَّاءُ لَا يُغِيضُهَا اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ قَالَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ مَا فِي يَمِينِهِ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْمِيزَانُ يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ.

قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَتَفْسِيرُ هَذِهِ الْآيَةِ

{ وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ }

وَهَذَا حَدِيثٌ قَدْ رَوَتْهُ الْأَئِمَّةُ نُؤْمِنُ بِهِ كَمَا جَاءَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُفَسَّرَ أَوْ يُتَوَهَّمَ هَكَذَا قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ الْأَئِمَّةِ مِنْهِمْ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَمَالِكُ بْنُ أَنَسٍ وَابْنُ عُيَيْنَةَ وَابْنُ الْمُبَارَكِ أَنَّهُ تُرْوَى هَذِهِ الْأَشْيَاءُ وَيُؤْمَنُ بِهَا وَلَا يُقَالُ كَيْفَ"..([130])

امام ترمذیؒ مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ائمہ محدثین نے نقل فرمائی ہے ،اور یہ جس طرح آئی ہے ہم اسی طرح اس پر بغیر تفسیر اور کسی وہم کے ایمان رکھتے ہیں ،اور اسی طرح کا قول بہت علماء نے کیا ہے مثلا امام ثوری،مالک بن اُنس ،ابن عیینہ اور ابن المبارک۔کہ ان جیسی چیزوں کو روایت کی جائیں گی،اور ان پر ایمان رکھا جائے گا لیکن یہ نہیں کہا جائے کہ ان کی کیفیت کیا ہے۔

(14) قال الإمام محمد أنور الکشمیری :

"أصل مذهب أهل السنة التفویض".([131])

وقال ا یضاً:

---

[130]) جامع الترمذی 255/5)

[131]) العرف الشذی :415/1)

"أما الاستواء یعنی جلوسه تعالیٰ علیه فهو باطل ،لا یذهب إلیه إلا غبی أو غوی ،کیف وأن العرش قد مرت علیه أحقاب من الدهر لم یکن شیئًا مذکوراً ،فهل یتعقل الآن الاستواءعلیه بذلک المعنی".([132])

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اہل سنت کا اصل مذہب تفویض ہے۔

آگے فرماتے ہیں: بہر حال استواء، یعنی اللہ تعالیٰ کا جلوس تو یہ باطل ہے اس معنی کی طرف یاتو غبی انسان نے ذھاب کیا ہے اور یا کسی گمراہ آدمی نے ،اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حال یہ ہے کہ عرش پر ایک طویل زمانہ گزرا ہے لیکن شئ مذکور میں سے کچھ بھی نہ تھا تو کیا اب عقل اس معنی کی اجازت دیتی ہے؟!

(**15**) قال العلامة أشرف علی التهانوی:

"قال فی تذییل شرح العقائد فی أهواء أهل المفاسد : وأنه قدیم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفاته، خلافًا للمعتزلة و نفاة الصفات ،ولا شبیه له خلافًا للمشبهة ،ولا ضد له ولا ند له خلافاً للحابطیة حیث أثبتوا إلهین ولا یحل فی شی خلافًا لبعض الغلاة ،ولا یقوم بذاته حادث خلافاً للکرامیة ،ولیس فی حیز و جهة ،ولا یصلح علیه الحرکة والانتقال ،ولا الجهل ولا الکذب ،ولا شئ من صفات النقص، خلافاًلمن جوّزها علیه".([133])

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے علم ،قدرت اور سارے صفات کے ساتھ متصف ہے اس میں معتزلہ اور نفاۃ الصفات نے اختلاف کیا،اور اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی شبیہ بھی نہیں ہے خلافا للمشبھۃ،اوراس کے لئے کوئی مخالف ہے نہ کوئی شریک خلافا للحابطیہ کہ یہ (حابطیہ) دو الٰہ کے قائل ہیں ،اور اللہ تعالیٰ کسی شئ میں حلول بھی نہیں کرتے خلافا لبعض الغلاۃ،اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کسی حادث کا قیام بھی نہیں ہوتا

---

[132]) فیض الباری شرح صحیح البخاری)

[133])(الإصطلاحات العشر)

خلافا للکرامیہ ،اور نہ وہ کسی جہت اور حیز میں ہے ،اسی طرح حرکت اور انتقال کی صلاحیت بھی اس میں نہیں ہے ،اور اللہ تعالیٰ جہل اور کذب سے پاک ہے ،اور کسی صفتِ نقص سے متصف نہیں ہوتا۔ خلافا لمن جوّز علیہ۔

اصطلاحِ متشابہات و محکمات پر ایک اہم اشکال اور اس کا جواب:

کیا وجہ ہے کہ متکلمین حضرات اللہ تعالیٰ کی صفات مثلا: ید اور استوی وغیرہ کو متشابہات اور صفات ذاتیہ (سمع، بصر وغیرہ) کو محکمات کہتے ہیں؟ حالانکہ جس طرح ید اور استوی کی حقیقت اور کنہ تک ہماری رسائی نہیں ہوتی اسی طرح سمع اور بصر کی حقیقت اور کنہ بھی ہمیں معلوم نہیں، تو دونوں میں مابہ الامتیاز کیا ہے؟

جواب :

یہ متکلمین کی ایک الگ اصطلاح ہے کہ وہ صفات ذاتیہ کو محکمات اور ید اور استوی وغیرہ صفات کو متشابہات کہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ایک ان صفات کا مفہوم ہے اور دوسرا ان کا مصداق۔ اب بعض صفات ایسی ہیں کہ وہ باعتبار مفہوم کے محکم ہوتی ہیں، اللہ تعالیٰ اور مخلوق دونوں کے لئے استعمال ہوسکتی ہیں۔ مثلا: صفت علم ہے اس کا مفہوم ہے "مابہ الانکشاف" اس کا اطلاق جس طرح اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے اسی طرح مخلوق پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن ان صفات کا مصداق پھر الگ ہے، اور وہ متشابہ ہوتا ہے۔ مثلا اسی علم کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے اور اس کے ساتھ قائم ہوجائے تو اس کی حقیقت اور کنہ کسی کو معلوم نہیں بلکہ وہ متشابہات میں سے ہے۔ اور اگر اس کی نسبت مخلوق کی طرف ہوگی تو پھر یہ صفت متشابہات میں نہیں ہے۔ بعض صفات ایسی ہیں کہ ان کا اطلاق معنی مفہومی پر ہو یا معنی مصداقی پر بہر صورت اس سے تجسیم لازم آتی ہے۔ مثلا "ید" کا مفہومی معنی جارحہ ہے اور مصداقی معنی ہے مثلا زید کا ہاتھ، تو ان دونوں صورتوں میں اطلاق باری تعالیٰ پر حقیقی معنی میں درست نہیں ہے اور یہ متشابہات میں سے ہے۔

اب متکلمین نے ان صفات کو جو معنی مفہومی کے اعتبار سے واضح تھیں اور اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق کرنے سے تجسیم لازم نہیں آتی، تو ان کو محکمات کا نام دیے دیا، مثلا: سمع، بصر وغیرہ۔ اور جن صفات کے معنی مفہومی اور معنی مصداقی دونوں اعتبار سے اطلاق کرنے سے تجسیم لازم آتی ہے ان کو متشابہات کا نام دیا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ایک زبردست اشکال حل ہوا، وہ یہ کہ شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ میں صفات متشابہات کی بحث چھیڑی ہے کہ ید استوی، سمع، بصر، کلام یہ متشابہات میں سے ہیں، توانہوں نے سمع، بصر اور کلام کو جو متشابہات کہا ہے وہ باعتبار مصداق کے کہا ہے اور ید، استوی کو جو متشابہ کہا ہے وہ باعتبار مفہوم اور مصداق کے کہا ہے۔

اعتراض :

بعض علماء لکھتے ہیں حتی کہ ہمارے بعض علمائے دیوبند نے بھی یہ بات لکھی ہے کہ ہم اللہ تعالٰی کی صفات معنی حقیقی میں ثابت کرتے ہیں، حالانکہ سلف کا تو قطعا یہ مذہب نہیں ہے۔

جواب:

حقیقت دو قسم پر ہیں ایک حقیقت متعارفہ اور دوسری غیر متعارفہ۔ مثلا: ید کا معنی حقیقی "جارحہ" ہے اور یہ اس کا مشہور معنی ہے اور اس حقیقت مشہورہ کے علاوہ ید کا ایک اور معنی حقیقی ہے جو اللہ تعالٰی کے ساتھ قائم ہے، اور وہ متشابہات میں سے ہیں، تو بعض علماء نے جو یہ لکھا ہے تو اس سے یہ معنی ثانی مراد ہوتا ہے نہ کہ معنی اول۔

موقف سلف یعنی تفویض پر چند تفریعات:

تفریع نمبر 1:

صفات باری تعالٰی کا ترجمہ کرنا چاہیے یا نہیں؟ اس میں ہمارے علماء کے دو قول ہیں۔(۱) ابن سریجؒ اور ابوالیسر بزدویؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا ترجمہ نہیں کرنا چاہیے۔(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کوئی ترجمہ کرے تو درست ہے، لیکن ترجمہ ایسا ہو جو اللہ تعالٰی کے شایان شان ہو، یہ قول علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا ہے۔

البتہ بندہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ترجمہ محققین اور علم کلام کو سمجھنے والے علماء اور طلباء کو ہو، تو پھر ترجمہ کرنا چاہیے، کیونکہ ان کا ذہن تجسیم کی طرف نہیں جاتا۔ لیکن اگر مخاطبین جہال عوام ہوں تو پھر ترجمہ نہیں کرنا چاہیے۔ یہ رائے ابن ہمامؒ کی بھی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کوئی لازمی ترجمہ کرنا ہی چاہتا ہے تو پھر تاویلی ترجمہ کرے، اور اس سے پہلے ان کو تھوڑا علم کلام کا اجمالی مسئلہ سمجھائے تاکہ ان کو بات صحیح سمجھ میں آجائے۔

تفریع نمبر2:

قرآن اور حدیث میں صفات باری تعالیٰ جس نہج سے وارد ہیں اسی طرح سے ذکر کی جائیں گی، یعنی اگر دوسری عبارت کے ساتھ ذکر ہوں تو اسی کے ساتھ ذکر کی جائیں گی، اور یہ جائز نہیں کہ اس عبارت سے ہٹا کر دوسری عبارت کے ساتھ ذکر کی جائیں، مثلا: قرآن میں ہے "**وهو القاهر فوق عباده**" تو اب آپ "**الله فوق السمٰوٰ ت**" نہیں کہہ سکتے، اور الگ فوقیت ثابت نہیں کر سکتے، کیونکہ آیت میں تو ساتھ قہریت کا قرینہ ہے، اسی طرح استوی کا معنی مستوی سے درست نہیں ہے، اس لئے کہ فعل میں اشتقاق کا مبدء ضعیف اور اسم فاعل میں شدت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ان صفات کے ساتھ ایسے الفاظ ملانا بھی درست نہیں ہے کہ جن سے تجسیم کا ایہام ہوتا ہو مثلا: "**الرحمن على العرش استوى** " کے ساتھ بذاتہ کی قید لگانا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ علماء نے اس کی تصریح فرمائی ہے:

(1)قال ابن الجوزی :

ومن قال استوى بذاته فقد أجراه مجرى الحسيات .(134)

امام ابن جوزیؒ فرماتے ہیں کہ جنہوں نے کہا کہ وہ مستوی بذاتہ ہے تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسیات جیسا معاملہ کیا۔

(2)قال الحافظ الذهبی أثناء ترجمة ابن الزاغونی :

"قد ذكرنا أن لفظة بذاته لا حاجة إليها ،وهي تُشغب النفوس،وتركها أولى، والله أعلم". (135)

امام ذہبیؒ ابن الزاغونی کا ترجمہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لفظ بذاتہ ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں، اور یہ نفوس کو تباہی میں ڈالتا ہے، اور اس کا ترک کرنا اولی ہے۔

---

[134] دفع شبہ التشبیہ، ص:102)

[135] سیرأعلام النبلاء:607/19)

(3) قال الحافظ ابن حجر العسقلانی عند شرحه لحديث " إن أحدكم إذا قام فی صلاته فإنه يناجی ربه أو إن ربه بينه و بين القبلة "الحديث ،قال :

"(و فيه أی الحديث الرد على من زعم أنه على العرش بذاته)".([136])

حافظ ابن حجرؒ اس حدیث" إن أحدكم إذا قام فی صلاته فإنه يناجی ربه أو أن ربه بينه و بين القبلة "الحديث کوذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ان لوگوں پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر بذاتہ ہے۔

(4)قال الحافظ الذهبي فی"كتاب العلو"([137]) بعد أن نقل قول يحيى بن عمار :

---

[136]) فتح الباری :1/508)

[137]) "کتاب العلوا" امام ذہبیؒ کی تصنیف ہے اور آج کل یہ حسن سقاف کی تحقیق سے چھپ گئی ہے۔امام ذہبیؒ نے یہ کتاب اس وقت لکھی ہے جب وہ امام ابن تیمیہؒ کے خاص معتقد تھے،اور یہ اعتقاداور اعتماد اس حد تک تھا کہ ایک جگہ امام ذہبیؒ فرماتے ہیں:"كل حديث لا يعرفه ابن تيميه فليس بحديث" لیکن بعد میں کچھ اسباب تنافر ایسے آئے جس کی وجہ سے امام ذہبیؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے درمیان بعد پیدا ہوا، حتی امام ذہبیؒ نے بطور نصیحت ایک درد بھرا مکتوب لکھ کر امام ابن تیمیہؒ کی خدمت میں بھیج دیا جو "النصيحة الذهبية " کے نام سے مشہور ہے۔اور یہ رسالہ ۱۳۴۷ھ کو علامہ زاہد کوثریؒ نے امام ذہبیؒ کی کتاب "زغل العلم والطلب" کے آخر میں دمشق سے چھپوایا تھا۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرلیں کہ ابن تیمیہؒ سے متعلق ہمارے اسلاف کی دو آراء چلی آرہی ہیں۔کوئی ان کی مدح آرائی کرتا ہے تو کوئی اس پر ان کے غلط نظریات کی وجہ سے تنقید سے نہیں کتراتا۔اور کچھ اس طرح کا معاملہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرر الکامنة" میں کیا ہے کہ ایک طرف ان کی مدح وستائش تو دوسری طرف ان کے ہفوات کا بیان کیا ہے۔

اب جن علماء نے جلاء العنین "اور "الرد الوافر" جیسی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے تو ان کی نظر میں علماء اُمت محمدیہ میں ابن تیمیہؒ کا مثل نہیں،اور کچھ اس طرح کی سعی ہمارے قریب ہی زمانے میں ابوالحسن علی ندویؒ نے "تاریخ دعوت وعزیمت" میں کی ہے، کہ صرف ایک مثبت پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے ان کو اُمت کے سامنے پیش کیا ہے۔

دوسری طرف جن علماء نے ابن تیمیہؒ کے دونوں پہلوؤں کو زیر نظر رکھا ہے تو انہوں نے ان کے غلط نظریات کو آشکارہ کر کے ان پر زبردست نقد کیا ہے۔ان علماء میں سرفہرست علامہ زاہد کوثری، علامہ انور شاہ کشمیری اور سید حسین احمد مدنی رحمھم اللہ ہیں، جن کی تصانیف میں ابن تیمیہؒ کی دونوں پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ خصوصا عصر حاضر میں سعید عبداللطیف فودہ مدظلہ کی تصانیف میں اس موضوع سے متعلق کافی خاصا مواد موجود ہے۔ فليراجع واللہ اعلم بالصواب۔

"(بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شى قال الذهبى :(قولک "بذاته " من کیسک)". ([138])

وقال أيضاً فی ترجمة الحافظ أبی القاسم اسماعيل بن محمد التيمى :

"(قلت :الصواب الكف عن إطلاق ذلک ،إذ لم يأت فيه نص ،ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشى لم يأذن به الله خوفاً من أن يدخل القلب شئ من البدعة اللهم احفظ علينا إيماننا)". ([139])

امام ذہبیؒ کتاب العلو میں یحی بن عمار کا قول "بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شئ" نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ بذاتہ لفظ لگانا آپ کی اپنی طرف سے ہے۔

دوسری جگہ أبو القاسم اسماعیل بن محمد التیمی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ جس چیز کے بارے نص وارد نہ ہوئی ہو تو اس میں صواب یہ ہے کہ اس کے اطلاق سے منع ہو جائے،اور بالفرض اگر ہم کہے کہ اس کا معنی درست ہے تب بھی ہمارے لئے مناسب نہیں ہے کہ ایسی چیز کے ساتھ لب کشائی کرے جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی ہے اس بات کی ڈر کی وجہ سے کہ دل میں کوئی بدعت داخل نہ ہو جائے،اے اللہ ہمارے ایمانوں کی حفاظت فرما۔

(5)قال الإمام بدر الدين ابن جماعة :

"فمن جعل الاستواء فی حقه تعالیٰ ما يفهم من صفات المحدثين و قال : استوى بذاته ،أو قال :استوى حقيقة فقد ابتدع بهذه الزيادة التى لم تثبت فی السنة ولا عن أحد من الائمة المقتدى بهم".([140])

[138]) کتاب العلو:ص 263)

[139]) سير أعلام النبلاء:86/20)

[140]) إيضاح الدليل،ص:107

امام بدر الدین ابن جماعہؒ فرماتے ہیں کہ جس نے استواء کا معنی اس انداز سے کیا، جس طرح محدثین نے کیا ہے، اور ساتھ ساتھ یہ عبارت بڑھادی کہ "استوی بذاتہ" یا یہ کہا کہ استوی حقیقی ہے تو اس نے اس زیادتی کی وجہ سے ایسی بدعت کی جس کا ثبوت نہ سنت میں ہے اور نہ یہ ائمہ مقتدی بھم میں سے کسی کا قول ہے۔

(6)قال الإمام ابن عبد البر :

"(وقد قالت فرقة منتسبة إلى السنة :أنه تعالى ينزل بذاته ! وهذا قول مهجور ،لانه تعالیٰ ذِكرُه ليس بمحل للحركات ولا فيه شئ من علامات المخلوقات".([141])

وقال أيضاً رداً على من يقول ينزل بذاته :(ليس هذا بشئ عند أهل الفهم من أهل السنة لإنه ذا كيفية ،وهم يفزعون منها لأنها لا تصلح إلا فيما يحاط به عياناً و قد جلَّ الله و تعالیٰ عن ذلک)".([142])

امام ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: اور ایک فرقہ منتسب الی السنہ کہتا ہے کہ **"أنه تعالیٰ ينزل بذاته"** تو یہ ایسا قول ہے جس کو چھوڑ دینا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نہ حرکات کے لئے محل ہے اور نہ اس میں مخلوق کی کوئی علامت ہے۔ اور آگے ان لوگوں پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہل سنت میں سے اہل فہم کے نزدیک یہ کوئی چیز نہیں کیونکہ یہ کیفیت ہے اور وہ اس سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہ ان چیزوں کے مناسبات میں سے ہیں جن کا عیاناً احاطہ کیا جاتا ہو، اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک اور بڑے مرتبے والا ہے۔

تفریع نمبر 3:

اللہ تعالیٰ کی طرف حرکت اور سکون کی نسبت درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دونوں اکوان کی قسمیں ہیں اور اکوان اعراض کی قسم ہیں اور اعراض عالم کی قسم ہیں، اور عالم حادث ہے، تو حوادث کا قیام باری تعالیٰ کے ساتھ آجائے گا۔ اب اگر کوئی

---

[141]) الا ستذكار :153/8

[142]) التمهيد :143/7

اعتراض کرے کہ یہ ضدین کا رفع ہے اور یہ درست نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت اور سکون کے لیے جسم ہونا شرط ہے اور یہ بات تو دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف ان دونوں کی نسبت کرنا درست نہیں ہے۔

تفریع نمبر 4:

جتنی بھی احادیث صفات ہیں یہ آپ ﷺ نے یکجا بیان نہیں فرمائی بلکہ 23 سالہ زندگی میں موقع بہ موقع بیان فرمائی ہیں، اب ان صفات کو اکٹھی جمع کرنا اور اس کو کتابی شکل دینا بدعت ہے، اس لئے کہ اگر کوئی مبتدی شخص اس کو اول تا آخر دیکھے گا تو وہ تجسیم کا شکار ہو جائے گا، اور یہی وجہ ہے کہ ابن رشد الجدؒ نے "**البیان والتحصیل**" میں امام مالکؒ کا قول نقل کیا ہے کہ: خبردار! عوام کے سامنے احادیث صفات نہ پڑھی جائیں، کیونکہ وہ تجسیم میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ امام بیہقیؒ وغیرہ حضرات نے تو احادیث صفات میں کتابیں لکھی ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انہوں نے جواباً اس طرح کیا ہے، کیونکہ ان سے پہلے مجسمہ نے کتابیں لکھی تھیں، تو اس کتاب میں امام بیہقیؒ نے ان احادیث صفات کا خوب طریقے سے حل کیا ہے۔ اور مواضع اشکال کو حل کرنے کی سعی فرمائی ہے۔

اعتراض:

جب اللہ تعالیٰ مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے تو پھر ان صفات کا ذکر قرآن شریف اور احادیث مبارکہ میں کیوں کیا گیا ہے کہ خواہ مخواہ آدمی کا ذہن دوسری طرف چلا جاتا ہے۔

جواب:

اس اشکال کا جواب ابن جوزیؒ نے "**دفع شبه التشبيه**" میں دیا ہے فرماتے ہیں:

"فان قال قائل :ما الذى دعى رسول الله ﷺ أن يتكلم بألفاظ موهمة للتشبيه؟قلنا: إن الخلق غلب عليهم الحس فلا يكادون يعرفون غيره ،وسببه المجانسة لهم فى الحديث ،فعبد قوم النجوم وأضافوا إليها المنافع و المضار ،و عبد قوم النور وأضافوا إليه الخير ،وأضافوا الشر إلى الظلمة فلو جآءت الشرائع بالتنزيه المحض جآءت بما يطابق النفى

فلما قالوا :"صف لنا ربک"نزلت قل هو الله أحد[الإخلاص:١]ولو قال لهم ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا طويل ولا عريض ولا يَشغل الأمكنة ولا يحويه مكان ولا جهة من الجهات الستِ وليس بمتحرک ولا ساکن ولا يدرکه الإحساس لقالوا :حُدَّلنا النفی بان تُميز ما تدعونا الی عبادته عن النفی وإلا فأنت تدعوا إلی عدم".([143])

یعنی اس زمانے میں طبیعت انسانی پر محسوسات اتنے غالب ہو گئے تھے کہ وہ اپنے الٰھ کو محسوس کیے بغیر نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ ان کا ذہن محسوس کے بغیر دوسری اشیاء کو قبول نہیں کرتا تھا، اس لئے قرآن کریم نے حکیمانہ اسلوب اختیار کیا، مشرکین نے جب حضور پاک ﷺ سے کہا کہ آپ اپنے رب کی صفت بیان کریں تو آیت نازل ہوئی "قل هو الله أحد" تو قرآن میں ایسے تشابہات وارد ہوئے ہیں جیسے "استوی" "ید" "نفس" اور "وجہ" وغیرہ جن سے وہ لوگ مانوس تھے، اور ابتداء سلبی صفات بیان نہیں کی گئیں۔

صفات تشابہات میں لفظِ "ظاہر" کا مطلب:

بعض علماء حقہ نے لکھا ہے کہ ہم اللہ تعالٰی کی صفات کو ظاہری معنی میں لیتے ہیں حالانکہ سلف کا یہ مذہب قطعا نہیں ہے۔

جواب:

ظاہر دو قسم پر ہے 1۔جو خفی کے مقابلے میں آتا ہے۔(اور اس سے غیر مقلدین کا ظاہر مراد ہے) مثلا: استوی کا ظاہری معنی جلوس ہے.

[143]) دفع شبه التشبيه: (107--109)

2۔جو غریب کے مقابلے میں آتا ہے۔جیسے ہم کہتے ہیں کہ یہ روایت ظاہر الروایۃ ہے اور یہ نادر الروایۃ ہے، تو بعض سلف نے جو لکھا ہے. کہ ہم صفات کو ظاہری معنی میں لیتے ہیں تو اس سے وہ ظاہر مراد ہوتا ہے جو غریب کے مقابلے میں ہو۔

صفات متشابہات میں متاخرین علماء کا مسلک:

اس مقام پر ہم چند مسائل سے بحث کریں گے،

1. اہل سنت کی تاویل اور اہل بدعت معتزلہ کی تاویل میں فرق۔
2. باعث تاویل کیا ہے کہ اہل سنت تاویل کرتے ہیں۔
3. اہل سنت کے طرق تاویل، کہ وہ کتنے طریقوں سے تاویل کرتے ہیں۔

اہل سنت و معتزلہ کے تاویل میں فرق :

معتزلہ جب تاویل کرتے ہیں تو قطع اور جزم کے درجے میں کرتے ہیں، اور حقیقت کو بالکل متعذر کرتے ہیں، مثلا: استوی کا معنی غلبہ لیتے ہیں اور حقیقی معنی بالکل متعذر کرتے ہیں کہ استوی سے بس یہی غلبہ معنی مراد ہے، اور اہل سنت جب تاویل کرتے ہیں تو احتمال اور ظن کے درجہ میں کرتے ہیں نہ کہ قطع اور یقین کے درجے میں، اور جب احتمال کے درجے میں ہے تو حقیقی معنی متعذر نہیں ہوا، تو ان کے نزدیک استوی کا حقیقی معنی اللہ تعالٰی کے لئے ثابت ہے، لیکن احتمال غلبے کا رکھتا ہے۔ بہر حال یہاں چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں کہ متاخرین تاویل احتمال کے درجے میں کرتے ہیں۔

1)قال المحقق ابن الهمام:

"وهذا التأويل لهذه الألفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية ،وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بإرادته " .([144])

کہ ان الفاظ کی تاویل اس لئے ہے کہ عامۃ الناس کو مجسمہ کے مذہب سے بچایا جائے اور یہ تاویل ان صفات میں ممکن الارادہ ہے اور یہ ارادہ بالجزم اور یقینی نہیں ہے۔دیکھئے ابن

[144]) المسايرة مع المسامرة :62)

ہمامؒ نے صاف صاف کہہ دیا کہ تاویل جزم اور یقین کے درجے میں نہیں کہ اصل صفت کا معطّل ہونا لازم آجائے۔

2)۔ شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ فرماتے ہیں:

''اعتراض ہوتا ہے کہ جس طرح گروہ اشاعرہ ،ماتریدیہ تاویلات کرتے ہیں معتزلہ و جہمیہ بھی تاویلات کرتے ہیں ان میں اور اُن میں کیا فرق ہے ؟اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کی تاویلات میں فرق ہے ،اشاعرہ اور ماتریدیہ تاویلات پر جزم نہیں کرتے برخلاف معتزلہ وغیرہ(اہل باطل)کے کہ وہ تاویلات کرتے ہیں اور ان کے متعلق کہتے ہیں کہ بس یہاں یہی معنی مراد ہے''.(145)

متأخرین اہل سنت پر تاویل کرنے کا باعث:

متاخرین کی تاویل کیوجہ یہ بنی کہ متقدمین کے دور میں چونکہ مجسمہ نہیں تھے بلکہ بعد میں متاخرین کے دور میں پیدا ہوئے، اور وہ صفات کو اپنے ظاہری معنی پر حمل کرکے عوام کا ذہن خراب کرتے تھے، تو متاخرین نے عوام کو ان کے غلط عقیدے سے بچانے کے لئے تاویل شروع کی کہ " **الرحمن علی العرش استوی**"کا معنی ہے اللہ تعالیٰ نے عرش پر قبضہ فرمایا ،اور ید کا معنی قدرت ہے وغیرہ وغیرہ۔

فقہ اکبر کی ایک اہم عبارت سے شبہ اور اس کا حل:

بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ امام صاحبؒ نے تو فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ تاویل کرنا درست نہیں ہے، فرماتے ہیں :"**فما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن ،من ذکر الوجہ و الید فھو لہ صفات بلاکیف ،ولا یقال أن یدہ قدرتہ او نعمتہ ،لأن فیہ إبطال الصفۃ** "یعنی اللہ تعالیٰ نے قرآن میں جن صفات کا بیان کیا ہے مثلا: وجہ،ید وغیرہ تو یہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں بلا کیف،اور اس طرح نہیں کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے ''ید'' سے قدرت یا نعمت مراد ہے کیونکہ اس میں صفت کا ابطال لازم آتا ہے۔

---

145)(معارف مدنیہ،ص :47)

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں معتزلہ کی تاویل پر رَد ہے نہ کہ اہل سنت کی تاویل پر، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آگے خود امام صاحبؒ نے فرمایا ہے "وهو قول أهل القدر والاعتزال" کہ صفات میں اس طرح تاویل کرنا جس سے اصل کلمات معطّل رہ جائیں، معطلہ، معتزلہ اور قدریہ کا قول ہے۔

جبکہ اہل سنت متاخرین کی تاویل قطعًا اس طرح نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ تاویلی معنی محتمل کے درجے میں ہے، یقینی اور جزمی درجے میں نہیں کہ جس سے اصل کلمات معطّل رہ جائیں کیونکہ تشابہات کے معانی متعین نہیں ہو سکتے۔

طرق التاویل فی الصفات:

متاخرین اہل سنت تین طریقوں سے تاویل کرتے ہیں۔

پہلا طریقہ:

"من يرى أن التأويل أمر حتمى لا بد منه ، وأن سكوت السلف و تفويضهم إنما كان صالحاً فى زمنهم الذى لم تنتشر فيه بدعة التجسيم و شبهات المجسمة ،وهذه طريقة إمام الحرمين فى " الإرشاد"حيث يقول ص 42: (وإن قطع باستحالة الإستقراء (يعنى فى الاستواء) فقد زال الظاهر وإذا ازيل الظاهر قطعاً،فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول ،مستقر فى موجب الشرع والأعراض من التاويل حذراً من مواقعه محذوراً فى الاعتقاد يجرّ إلى اللّبس والإيهام ،واستزلال العوام ،وتطرق الشبهات إلى أصول الدين ،وتعريض بعض كتاب الله تعالىٰ لرجم الظنون".

یعنی تاویل بہر حال کرنی چاہیے ورنہ تجسیم کی بیماری میں مبتلا ہو جاوگے ،اور سلف نے صفات میں جو سکوت کیا ہے اور تفویض کی صورت اختیار کی ہے تو وہ اس لئے کہ ان کے زمانے میں تجسیم کی بیماری اور مجسمہ کے شبہات وقوع پزیر نہیں ہوئے تھے۔

دوسرا طریقہ:

"من یری أن التأویل ضرورة لایلجا إلیه إلی عند وجود مقتضاه ،أما إذا لم یوجد ما یقتضی ذلک ،فالتفویض هو الأصل ،وهذه طریقة الغزالی فی " إلجام العوام"حیث قال ص 28 :(لما کان زمان السلف الأول زمان سکون القلب ،بالغوا فی الکفّ عن التاویل خیفةً من تحریک الدواعی و تشویش القلوب ،فمن خالفهم فی ذلک الزمان فهو الذی حرک الفتنة والقی الشکوک فی القلوب مع الاستغناء عنه ،فباء بالإثم ،أما الآن فقد فشا ذلک ،فالعذر فی اظهار شئ من ذلک رجاء لإماطة الأوهام الباطلة عن القلوب أظهر ،واللوم عن قائله أقل) وهی کذلک طریقة ابن الجوزی کما فی "مجالسه" ص ١١ حیث قال :(إن نفیت التشبیه فی الظاهر والباطن فمرحباً بک ،وإن لم یمکنک أن تتخلص من شرک التشبیه إلی خالص التوحید و خالص التنزیه إلا بالتأویل ،فالتأویل خیر من التشبیه)".

یعنی اگر ضرورت ہو تو تاویل کی جائے ورنہ تفویض ہی درست ہے۔

تیسرا طریقہ:

"من یری التأویل جائزاً ولو من غیر ضرورة ،لکن إذا کان قریباً، ومع ذلک فالتفویض أولی ،وهذه طریقة ابن دقیق العید ففی "فتح الباری" (383/13) : (قال ابن دقیق العید فی "العقیدة " نقول فی الصفات المشکلة :أنها حق وصدق علی المعنی الذی أراده الله ،ومَن تأولها نظرنا فإن کان تأویله قریباً علی مقتضی لسان العرب لم ننکر علیه ،وإن کان

بعيداً توفقنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه ،وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه)".

یعنی تاویلی معنی اگر کیا جائے تو وہ معنی عرب کے اشعار یا قرآن و سنت سے ثابت ہونا ضروری ہے۔

صفات متشابہات میں تأویل تفصیلی قطعا بدعت نہیں:

غیر مقلدین اعتراض کرتے ہیں کہ تاویل بدعت ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ اگر تاویل بدعت ہوتی، تو سلف و صالحین تاویل نہ کرتے، اگرچہ ان کا اپنا مذہب "تاویل اجمالی" کا ہے، لیکن بوقت ضرورت ان سے بھی تاویل تفصیلی ثابت ہے۔ جیسا کہ ذیل کے دلائل سے یہ بات واضح ہو جائے گی :

(1)"أول ابن عباس قوله تعالى: يوم يكشف عن ساق[القلم : 42]فقال:"يكشف عن شدة " فأول الساق بالشدة ذكر ذلک الحافظ ابن حجر فی "فتح الباری" (428/13) والحافظ ابن جرير الطبری فی تفسيره (38/29)حيث قال فی صدر كلامه على هذه الآية :"قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل :يبدو عن امر شديد".

(2)"أوّل ابن سيدنا ابن عباس أيضاً قوله تعالىٰ : والسمآء بنيناها بايدٍ وإنا لموسعون﴾ [الذاريات:47]قال :بقوة "(تفسير ابن جرير 277)

(3)نقل الحافظ البيهقی فی "الأسماء والصفات " ص (470) عن البخاری أنه قال :"معنی الضحک الرحمة "وقال الحافظ البيهقی ص (298)"روی الفربری عن محمد بن إسماعيل البخاری أنه قال :معنی الضحک فيه ـای الحديث ـالرحمة"

بہر حال یہاں پر متاخرین اہل سنت کا مسلک پورا ہوا۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين ـ

آٹھواں محاضرہ

مباحث

⇐	مسئلہ "استوی علی العرش"
⇐	اللہ تعالیٰ کے متعلق لفظ "آین" کے ذریعے سوال اور اس کی تحقیق
⇐	حدیث الجاریۃ کی توضیح و تحقیق

⇐ محققین متکلمین اور صوفیاء اہل حق کا استواء کے متعلق موقف

الحمد لله و كفى وسلام على عباده الذين اصطفى:

قال الله تعالىٰ :الرحمن على العرش استوى،وقال رسول الله ﷺ كما ذكره الإمام البخارى فى كتاب بدء الخلق :كان الله ولم يكن شئ غيره ،وفى رواية كما ذكره الإمام البخارى فى كتاب التوحيد :كان الله ولم يكن شئ قبله،و فى مسند أحمد بسند جيد قال النبیﷺ :كان الله قبل كل شئ.وفى معنى الثلاثة رواية كان ولم يكن شئ معه .أو كما قال عليه السلام ألف ألف مرة وبعدد كل ذرة۔

ا آج کا محاضرہ "**استوی علی العرش**" سے متعلق ہے۔اس میں علماء اہل سنت کا صحیح مسلک بیان کیا جائے گا،اس کے علاوہ سلفیہ غیر مقلدین کے باطل نظریے کی نشاندہی اور ساتھ ساتھ ان کی بعض شبہات کا دفعیہ ہو گا۔

"استوی علی العرش" اور علماء اہل سنت:

یاد رہے کہ جس طرح باقی صفات باری تعالیٰ میں اہل سنت کا عقیدہ تنزیہ کا ہے اسی طرح "**استوی علی العرش**" سے متعلق بھی اہل سنت تنزیہ کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ متقدمین اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ "**استوی علی العرش**" اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے اور اس کا معنی (جو اللہ تعالیٰ کے شایان شان ہو) متشابہات میں سے ہے،اس کا صحیح علم اللہ تعالیٰ کو ہے لہذا اس کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کیا جائے گا۔جس کو علماء متقدمین نے تفویض سے تعبیر کیا ہے۔اور ساتھ ساتھ اس معنی کی کیفیت اور اس کا مخلوق کے ساتھ مشابہت کی نفی بھی کی جائے گی۔

متأخرین کے نزدیک چونکہ استوی کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں، لہذا ان معانی میں جو مناسب ہو اس کو بطور احتمال تاویل تفصیلی کے درجے میں لیا جائے گا۔ اور مناسب معنی استوی کا استولیٰ ہے۔ جیسا کہ شعر ہے:

قد استوی بشر علی العراق　　　　من غیر سیف و دم مهراق

غرض استوی علی العرش کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر قبضہ فرمایا۔ مطلب یہ کہ عرش چونکہ تمام مخلوق میں بڑی مخلوق ہے، جب اللہ تعالیٰ کا اس پر قبضہ آیا تو گویا تمام مخلوق پر اللہ تعالیٰ کا قبضہ ثابت ہوا۔ جیسا کہ کسی ملک کے دارالخلافہ پر قبضہ کرنے سے پورے ملک کا قبضہ متصور کیا جاتا ہے۔

اس کے علاوہ متاخرین نے استوی کے اور بھی معانی کیے ہیں۔ مثلاً تصوف کے مشہور امام امام عبدالوہاب شعرانیؒ نے اپنی کتاب "**فرائد القلائد فی علم العقائد** "میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی تفسیر کی کئی قسمیں ہیں۔ مثلاً تفسیر القرآن بالقرآن، تفسیر القرآن بالحدیث، تفسیر القرآن باقوال الصحابۃ وغیرہ۔ ان میں اعلیٰ قسم تفسیر القرآن بالقرآن ہے۔ پھر استوی علی العرش سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس میں بھی تفسیر القرآن بالقرآن کی جائے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

> **وقد ذكرنا في كتابنا المسمى ب"الدرالمكنون والجوهرالمصون"إن أولى ما يفسر القرآن بالقرآن ،وقد ورد تفسير الاستوى بالاستتمام والكمال.قال سبحانه وتعالى:" كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ" فمعنى الاستواء على العرش على مذهب أهل الله تعالى السالم من الشبه والغموس:استتمام الخلق على العرش بعد انتهاء الخلق بانتهاء العرش ،فلم يخلق بعد العرش شيئا ،ولم يبلغنا في كتاب ولا سنة أنه تعالى خلق ورآءالعرش شيئا.**

یعنی "سورہ فتح" کے اس آیت میں استوی کا معنی اتمام ہے لہذا استوی علی العرش میں بھی یہی معنی مناسب ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوق پیدا کی حتیٰ کہ عرش بھی اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا، اور عرش پر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کا اتمام اور انتہاء کی۔ یعنی اس سے آگے اللہ تعالیٰ نے مخلوق پیدا نہیں کی۔ گویا کہ اس آیت (استوی علی العرش) میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ربوبیت اور الوہیت کا اظہار فرمایا ہے۔

اسی طرح ایک اور معنی بھی بعض اہل حق صوفیاء نے ذکر کیا ہے کہ ا "**استوی علی العرش**" میں اللہ تعالیٰ کی رحمت کی تجلی مراد ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمانیت کی تجلی عرش پر ظاہر فرمائی۔ اور یہ معنی بھی مناسب ہے۔

"استوی علی العرش" اور غیر مقلدین:

غیر مقلدین سلفیۃ العصر کا مذہب یہ ہے کہ استوی محکمات میں سے ہے اپنے ظاہری حقیقی عرفی معنی میں ہے۔ اور حقیقی عرفی معنی استوی کا جلوس ہے، لہذا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر حسی طور پر بیٹھا ہے۔ لیکن یہاں پر دو باتیں قابل اعتراض ہیں۔

پہلی بات یہ کہ اس دعوے کے مطابق اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخلوق کا قیام لازم آتا ہے اور مخلوق کا قیام اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ مخلوق بعد میں پیدا ہوئی ہے اللہ تعالیٰ پہلے سے ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ "**کان اللہ ولم یکن شیٔ غیرہ**"[146] (یعنی اللہ تعالیٰ ازل میں موجود تھا اور اس کے علاوہ کوئی چیز بھی نہ تھی۔) تو جب عرش نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ کہاں تھے۔ اسی طرح مخلوق پر فنا آتی ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

---

146) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ کئی طرق سے مروی ہے مثلا:

روى الإمام البخارى فى صحيحه(باب ما جآء فى قول الله تعالى : وهو الذى يبدو الخلق ثم يعيده) قال :حدثنا عمر بن حفص بن غياث، حدثنا أبي، حدثنا الأعمش، حدثنا جامع بن شداد، عن صفوان بن محرز، أنه حدثه عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم....... قال: "كان الله ولم يكن شيء غيره".

وروى (فى باب[وكان عرشه على الماء] قال :حدثنا عبدان، قال: أخبرنا أبو حمزة، عن الأعمش، عن جامع بن شداد، عن صفوان بن محرز، عن عمران بن حصين، قال: إني عند النبي صلى الله عليه وسلم .... قال:"كان الله ولم يكن شيء قبله".

روى الإمام أحمد في مسنده(تحت حديث عمران بن حصين)قال: حدثنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن جامع بن شداد، عن صفوان بن محرز، عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: .... قال: "كان الله قبل كل شيء"

یہ تینوں روایتیں عمران بن حصینؓ سے مروی ہیں، پہلی دو روایتیں بخاری شریف میں ہیں (البتہ ابن تیمیہؒ نے ایک تیسری روایت ''كان الله ولم يكن شئ معه'' والی روایت بھی بخاری شریف کی طرف منسوب کی ہے، حالانکہ بخاری شریف میں ان الفاظ کے ساتھ کوئی حدیث موجود نہیں ہے) جبکہ تیسری روایت مسند احمد اور دیگر کتب حدیث میں ہے۔ یہ تینوں روایتیں عند الجمہور معناً درست ہیں، لیکن الفاظ کے اعتبار سے ان میں سے راجح ''كان الله ولم يكن شئ غيره'' والی روایت ہے، اور باقی روایات روایت بالمعنی ہیں۔

جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں اس پر روشنی ڈالی ہے:

قوله كان الله ولم يكن شيء قبله تقدم في بدء الخلق بلفظ ولم يكن شيء غيره وفي رواية أبي معاوية كان الله قبل كل شيء وهو بمعنى كان الله ولا شيء معه وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق . (فتح الباري لابن حجر (13/ 410)

اسی طرح محدث العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بھی " فيض الباري شرح البخاري (5/ 233)" میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے ملاحظہ ہو:

كان اللَّهُ، ولَمْ يَكُنْ شيءٌ غَيْرُهُ) ومن لفظه: "ولم يكن شيءٌ قَبْلهُ"، ولا أَذْكُرُ فيه لفظ:"معه". والأَوْلَى اللفظُ الأَوَّلُ، فإنه يَدُلُّ على أن سائرَ العالم بنَقِيرِه وقِطْمِيرِه حَادثٌ، بخلاف قوله: "ولم يكن شيءٌ قبله"، فإنه وإن كان صحيحاً في نفسه، لكنه لا تَسْتَفَادُ منه المسألةُ المذكورةُ.)

اب تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ میں یہ اختلاف امام اعمشؒ کے شاگردوں سے واقع ہوا ہے، وہ اس طرح کہ پہلی روایت امام اعمشؒ سے پانچ شاگردوں (حفص بن غیاث، عبد الملک بن معن، أبو بکر بن عیاش، محمد بن عبید، أبو اسحاق الفزاری) نے نقل کی ہے، جبکہ دوسری روایت ''كان الله ولم يكن شئ قبله'' والی روایت امام اعمشؒ سے دو شاگردوں (أبو حمزۃ السکری، شیبان بن عبد الرحمن) اور تیسری روایت ''كان الله قبل كل شئ'' والی روایت امام اعمشؒ سے ایک شاگرد (أبو معاویہ) نے نقل کی ہے۔ اب محدثین کا یہ اُصول ہے کہ جب روایات مختلف ہو جائیں تو وہ حدیث راجح ہو گی جس کو کثیر ثقہ یا قوی الضبط راویوں نے نقل کیا ہو۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی روایت امام اعمشؒ سے پانچ شاگردوں نے نقل کی ہے، لہذا یہی راجح ہو گی اور باقی کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف امام ابن تیمیہؒ نے ''كان الله ولم يكن شئ قبله'' والی روایت کو راجح قرار دیکر باقی روایات کو روایت

دوسری بات یہ ہے کہ غیر مقلدین نے اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت حسی ثابت کی ہے حالانکہ فوقیت حسی میں کوئی مدح نہیں، بلکہ مدح کی دلیل فوقیت معنوی ہے۔ اور مشاہدہ بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ علوی معنوی مدح کی دلیل بنتی ہے نہ کہ علو حسی۔اس کو ایک مثال سے سمجھیے بالفرض 10 منزلہ عمارت کے نچلے منزل میں افسر بیٹھا ہوا ہو، جبکہ اُوپر منزلوں میں اس کے نوکر چاکر کام کر رہے ہوں، تو اب اس سے ایک عام سلیم الطبع انسان یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ یہ نوکر وغیرہ اس افسر سے مرتبے میں بڑے ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ محض فوقیت حسی مدح کی دلیل نہیں ہے، بلکہ فوقیت معنوی مدح کی دلیل ہے۔

بہر حال اللہ تعالیٰ کے لئے علو حسی ثابت کرنے کی وجہ سے بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں۔جن میں سے چند امام ابن بزیزہؒ نے اپنی مایہ ناز کتاب" **الإسعاد إلى شرح الإرشاد**" میں ذکر کی ہیں ملاحظہ ہو:

اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی پر امام ابن بزیزہؒ کا بہترین کلام:

امام ابن بزیزہؒ فرماتے ہیں:

الأول: لو كان الباري متحيزا لكان مساويا للأجسام ، ويلزم حدثه أو قدمها ، وكلاهما محال....

الدليل الثالث: لو كان القديم متحيزا لافتقر إلى الحيز ، والقديم لا يكون مفتقرا.....

الدليل الرابع: لو كان متحيزا لكان الحيز موجودا في الأزل ، فيلزم وجود قديمين واجبي الوجود ، وهو محال....

الدليل الخامس:لو كان متحيزا ، لكان إما أن يكون قابلا للقسمة أو لا يكون ، فإن كان الأول كان مؤلفا, وكل مؤلف حادث ، والاله لا يكون حادثا ، وان لم يكن قابلا للقسمة كان فاعل الأشياء و واجب الوجود أصغر الأشياء وأحقرها ، تعالىٰ الله عن ذلک علوًا كبيرًا....

بالمعنی پر محمول کیا ہے، لیکن اس کو علماء نے قبول نہیں کیا ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:"**حديث كان الله ولم يكن شئ غيره"للشيخ صلاح الدين بن أحمد الإدلبي)**

الدليل السابع : إن العالم كروي ، فيلزم على مقتضاه أن يكون الباري سبحانه أسفل العالم و فوق العالم ....

الدليل الثامن : إن الجهات متساوية بالذات ، فليس بعضها بأولى من بعض ، فإن اختص بجهة افتقر إلى مخصص ، والقديم لا يكون كذلک....

الدليل العاشر:لو كان متحيزا لكان محاذيا ، فحينئذ إما أن يكون كالجسم المحاذي أو أصغر أو أكبر ، وعلى كل تقدير يلزم الافتقار ، إلى المخصص للتساوي في الجواز ، والقديم لايكون مخصَصا .(147)

خلاصہ کلام: پہلی دلیل: اگر ذات باری تعالیٰ متحیز ہوا تو وہ اجسام کے مساوی ہو جائے گا، اور اللہ تعالیٰ کا حادث اور اجسام کا قدم لازم آئے گا، جو کہ دونوں محال ہے۔۔۔

تیسری دلیل: اگر قدیم ذات متحیز ہوا تو پھر وہ حیز کی طرف محتاج ہو جائے گا، حالانکہ قدیم ذات کبھی بھی محتاج نہیں ہو سکتی۔۔۔

چوتھی دلیل: اگر ذات باری تعالیٰ متحیز ہوا، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حیز ازل میں بھی موجود تھا ،اس صورت میں دو قدیم واجب الوجود ذات کا ازل میں موجود ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ محال ہے۔۔۔

پانچویں دلیل: اگر ذات باری متحیز ہوا، تو پھر یا تو قابل تقسیم ہو گا یا نہیں، اگر پہلی صورت لی جائے تو اس صورت میں واجب الوجود کا مرکب ہونا لازم آتا ہے، اور مرکب تو حادث ہوتا ہے، حالانکہ الٰہ حادث نہیں ہو سکتا۔ اور اگر دوسری صورت لی جائے تو اس صورت میں ذات باری کا اشیاء کا فاعل ہونے کے باوجود تمام اشیاء سے حقیر ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہے۔۔۔

147) الإسعاد شرح الإرشاد: 224،225)

ساتویں دلیل: عالم سارا کا سارا گول ہے تو جہت کی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا ایک وقت میں عالم کے نیچے اور عالم کے اُوپر ہونا لازم آئے گا۔۔۔

دسویں دلیل: اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہوا تو پھر وہ اس حیز کا محاذی ہو گا، اس صورت میں ذات باری تعالیٰ یا اس جسم محاذی کی طرح ہو گی یا اس سے چھوٹی اور یا بڑی ہو گی، بہر تقدیر ذات باری کا ایک مخصص کی طرف احتیاج لازم آئے گی۔۔۔الخ۔(148)

غیر مقلدین کا استوی علی العرش کے مسئلے میں باہمی اختلاف:

استوی سے متعلق غیر مقلدین باہمی مختلف ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر قاعد ہے جیسا کہ محمود دشتی کی کتاب "اثبات الحد" سے واضح ہو رہا ہے۔ بعض سلفیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ عرش پر قاعد ہے لیکن عرش سے کچھ فاصلے پر ہے۔ اور پھر یہ فاصلہ کتنا ہے؟ تو بعض کے نزدیک یہ فاصلہ عرش کی طرف متناہی ہے جبکہ دوسرے بعض کے نزدیک غیر متناہی ہے اور یہ مسلک ان کے ہاں راجح ہے۔

واضح رہے کہ ابو یعلیٰ حنبلی کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے چھ جہات ہیں اور سارے غیر متناہی ہیں سوائے جہت تحت کے۔ لیکن ابو یعلیٰ کی اس رائے پر امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب "تاسیس بدع الکلامیۃ علی الجھمیہ والقدریۃ" میں رد کیا ہے۔ کہ ہمارے ہاں راجح مذہب یہ ہے اللہ تعالیٰ کے چھ جہات ہیں اور سارے محاط ہیں۔

اس کے علاوہ حدیث النزول کے بارے میں ان کا کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض سلفیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ حقیقی طور پر عرش سے نزول کرتا ہے اور عرش اس سے خالی ہو جاتا ہے۔ جبکہ بعض کے نزدیک عرش پر ہوتے ہوئے آسمان دنیا پر آجاتا ہے۔

اعتراض:

بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ دعا میں بندہ جب ہاتھ اُوپر اٹھاتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔

جواب:

148) اللہ تعالیٰ کے جہت کی نفی پر مزید استحالات کے بارے میں امام ابن بزیزہؒ کی "الاسعاد" کی طرف رجوع کیا جائے۔

دعا میں آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانا اس وجہ سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے، بلکہ یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے دعا کے لئے قبلہ آسمان مقرر کیا ہے جیسا کہ نماز کے لئے قبلہ کعبہ مقرر کیا ہے، تو جس طرح کعبہ کی طرف منہ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ جہت کعبہ میں ہے، تو اس طرح دعا میں ہاتھ اُٹھانے سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ بطور تائید یہاں چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(1)قال شهاب الدين الخرائطی : الفصل الثالث فی هيئات الدعاء وهی عشرة :

"التوجه نحو السمآء فی حالة الدعاء فإن الله تعالیٰ جعل السمآء قبلة الدعآء وتعبّدنا بها كما جعل الكعبة قبلة الصلوة وجعل الأرض متوجه السجود لا لأنه فی جهة السمآء فتعالى الله عن الجهات وتمكين الأمكنة فكما أن التوجه نحو الأرض فی السجود .....لا تدل على كونه فی الأرض فكذلک استقبال السمآء بالدعآء والسجود أولى بالدلالة لقوله أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجداً .[149]

(2)قال الامام النووی :

"واختلفوا فی كراهية رفع البصر إلى السمآء فی الدعآء فی غير الصلوة فكرهه شريح وآخرون وجوزوه آخرون وقالوا لأن السمآء قبلة الدعآء كما أن الكعبة قبلة الصلوة لا ينظر البصر" الخ

یہ تو بطور نمونے کے تھے ورنہ اس پر تقریباً 200 سے زائد کتابوں کے حوالے بندہ نے جمع کئے ہیں۔

اعتراض:

معراج کی شب اللہ تعالیٰ کا آپ ﷺ کا اُوپر آسمانوں پر بلانا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کے ساتھ نیچے کلام فرماتے۔

جواب:

[149] كتاب المنجيات والموبقات فی الادعية ص:190)

احادیث میں اوپر جانے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے **"لیُریه العجائب"** کہ اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کو عجائبات دکھائیں۔اور یہ نہ کہا جائے کہ اگراللہ تعالیٰ اُوپر نہ ہوتے تو پھر آپ ﷺ کو کلام کرنے کے لئے اپنے پاس نہ بلاتے،اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے تو فوقیت اور تحتیت سب برابر ہیں۔البتہ ہماری نسبت فوق اور تحت کا فرق ہے۔جیسا کہ علامہ کوثریؒ نے اس کو ایک مثال سے واضح کیا ہے۔فرماتے ہیں کہ بالفرض ایک جگہ کو مختلف رنگوں سے رنگا جائے اور پھر اس میں ایک چیونٹی چھوڑ دی جائے تو جب وہ سرخ رنگ میں چلے گی تو سمجھے گی کہ یہ ساری جگہ سرخ ہے اس کے بعد جب کالے رنگ میں چلے گی تو سمجھے گی کہ یہ ساری جگہ کالی ہے۔اسی طرح کا معاملہ اللہ تعالیٰ اور ہمارے درمیان ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے فوق اور تحت سب برابر ہیں اور مخلوق کے نزدیک اس میں فرق ہے۔

لفظ'' أین'' کے ذریعے سوال اوراس کی تحقیق:

اسی طرح غیر مقلدین عوام الناس کو دھوکہ میں ڈال کر پوچھتے ہیں ''این اللہ''اللہ تعالیٰ کونسی جگہ ہے ؟اور پھر خود کہہ دیتے ہیں کہ ''اللہ فوق العرش'' اللہ تعالیٰ عرش کے اُوپر ہے،اللہ رب العزت کا فوق العرش فوقیت حسی کے ہونا ایک قول مبتدع ہے جو قرآن وسنت سے قطعاًثابت نہیں ہے،اسی طرح سلف سے بھی قطعاًثابت نہیں ہے۔خیر اس پر تو مفصل کلام آئے گا یہاں اس پر بحث کی جائیگی کہ ''أین'' کے ذریعے سوال کرنا جائز نہیں،اس کی وجہ یہ ہے آپ کسی بھی لغت کی کتاب اُٹھا کر دیکھیں(مثلا **تاج العروس للزبیدی مادة أین**)توآپ کو یہی ملے گا کہ ''أین''مکان کے سوال کے لئےآتا ہے،ظاہر ہے کہ اب''أین اللہ''کا مطلب یہی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کونسے مکان اور کونسی جگہ ہے۔لیکن اللہ تعالیٰ کی عالی ذات مکانیات اور زمانیات سے پاک ہے کیونکہ مکان پر تو اجسام ہی متمکن ہوتے ہیں اور مکان اجسام کا خاصہ ہے،اور اجسام بأجمعها حادث ہیں،تو ''أین'' کے ذریعے سوال کرنے سے اللہ تعالیٰ کا حدوث ہونالازم آئے گا۔لہذا''أین'' کے ذریعے سوال کرناہی جائز نہیں۔حافظ ابن حجرؒفرماتے ہیں:

فإن ادراک العقل لأسرار الربوبية قاصرفلا يتوجه على حِكمه لمَ ولاكيف كما لا يتوجه عليه فی وجوده اين وحيث.......

غیر مقلدین یہاں بہت شور مچاتے ہیں کہ مسلم شریف کی حدیث "**الجارية**"مشہور ہے[150]،اس میں نبی کریم ﷺ نے ایک عجمی غیر عربی باندی(جو عربی زبان سے واقف نہ تھی)سے پوچھا"**أين الله**"تواس نے جواب دیا "**فی السمآء**" لیکن اس حدیث سے غیر مقلدین کا استدلال قطعادرست نہیں،اس لئے کہ مسلم شریف کی یہ روایت معلول اور شاذ ہے جس پر متعدد علماء نے تصریح کی ہے۔

i) امام بیہقیؒ نے کتاب"**الأسماء والصفات، ص:422**میں فرمایاہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔

ii) امام بزارؒ نے بھی اس حدیث کے اضطراب پر تصریح کی ہے،اس حدیث کے ایک طریق کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں:"**وهذا قد روى نحوه بألفاظ مختلفة** "کہ اسی طرح اس حدیث کو الفاظ مختلفہ سے روایت کیا گیا ہے۔ (کشف الأستار:**14/1**)

iii) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس حدیث کے اضطراب کی تصریح کی ہے،فرماتے ہیں:"**وفی اللفظ مخالفة کثیرة**"کہ متن حدیث کے لفظ میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔(التلخیص الحبیر:**223/3**)

iv) حافظ عراقی جو محدث جلیل اور حافظ ابن حجرؒ کے فن حدیث میں مانے ہوئے استاد ہیں۔اپنی "**أمالی**" میں اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ حدیث"شاذ" ہے۔(تنقیح الفهوم الجارية :**355**ضمن مجموعة رسائل للسقاف)

v) عصر قریب کے محقق اور مدقق امام زاہد بن الحسن الکوثری الحنفیؒ نے بھی اس حدیث پر اضطراب کا حکم لگایا ہے فرماتے ہیں "**قد فعلت الرواية بالمعنى فی الحديث ماتراه من الإضطراب**"۔یعنی روایت بالمعنی نے حدیث الجاریۃ میں ایسا اضطراب پیدا کیا جو تم خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہو۔(هامش الأسماء والصفات :**422**)

150۔) مسلم شریف کی روایت یہ ہے:**حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح، وأبو بكر بن أبي شيبة، – وتقاربا في لفظ الحديث – قالا: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن حجاج الصواف، عن يحيى بن أبي كثير، عن هلال بن أبي ميمونة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم السلمي، قال:.... وكانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكني صككتها صكة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: «ائتني بها» فأتيته بها، فقال لها: «أين الله؟» قالت: في السماء، قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله، قال: «أعتقها، فإنها مؤمنة»۔(20/5)**

مغرب طنجہ کے محقق کبیر اور محدث ناقد شیخ عبد اللہ بن صدیق الغماریؒ جو شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ کے اساتذہ میں سے ہیں، انہوں نے دسیوں دلائل اس حدیث کے شذوذ اور اضطراب پر قائم کئے ہیں۔(151)

ان چند معروضات سے پتہ چلتا ہے کہ غیر مقلدین کا اس حدیث سے استدلال غلط ہے۔اسی طرح غیر مقلدین حضرات ابورزین عقیلیؒ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں صحابہ نے حضور ﷺ سے پوچھا "أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه" لیکن اس حدیث سے بھی "أين" کا استدلال غلط ہے، اس لئے کہ اس حدیث کی سند دو وجہ سے

---

151) عبداللہ بن صدیق الغماریؒ لکھتے ہیں:

"وحديث معاوية بن الحكم فى صحيح مسلم،لكنه شاذ مردود لوجوه" کہ مسلم شریف میں معاویہ ابن حکم کی جو روایت ہے وہ کئی وجوہ سے شاذ اور مردود ہے۔اور پھر آگے مزید تفصیل کی ہے۔ملاحظہ ہو:

اولا: مسلم شریف والی روایت احادیث متواترہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کے پاس اگر کوئی اسلام لانے کی غرض سے آتا تو آپ ﷺ اس سے شہادتین کے متعلق پوچھتے، اگر وہ اس کو کہہ کر قبول کرلیتا تو آپ ﷺ اس پر اسلام کا حکم لاگو فرماتے۔جیسا کہ مؤطا میں "أتشهدين أن لا اله الاالله ؟اور أتشهدين أن محمدا رسولالله؟ کے الفاظ آئے ہیں۔اور سند کے لحاظ سے صحیح بھی ہے۔

ثانیا: حدیث جبریل میں آپ ﷺ نے ارکان ایمان بیان فرمائے ہیں کہ :الإيمان أن تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره"۔لیکن اس میں آپ ﷺ نے "الله فى السمآء" ارشاد نہیں فرمایا۔

ثالثا: حدیث میں مذکور الفاظ نہ تو توحید کا فائدہ دیتے ہیں اور نہ اس میں شرک کی نفی ہے، اس لئے کہ مشرکین کا تو پہلے سے یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالٰی اسمان میں ہے البتہ وہ لوگ اللہ تعالٰی کے ساتھ زمین والے الٰہہ بھی شریک کرتے تھے۔(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:فتح المعين بنقد كتاب الأربعين للشيخ عبد الله بن صديق الغمارى)

اسی طرح عبداللہ ھرری لکھتے ہیں:

کہ مسلم شریف میں حدیث الجاریۃ بوجہ دو امرین صحیح نہیں ہے۔پہلی وجہ اضطراب ہے، کیونکہ یہ روایت "أين الله"، "من ربک؟"، اور "أتشهدين" وغیرہ مختلف الفاظ سے منقول ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ "أين الله" والی حدیث اصول متواترہ کے خلاف ہے، اس لئے کہ شریعت اسلامی میں کسی شخص کا "الله فى السمآء" کہنے سے اس پر اسلام کا حکم نہیں لگایا جاتا۔ہاں شریعت کا اصول یہ ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ "أُمرت أن اقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأنى رسول الله"۔اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ کس طرح ہوسکتا ہے حالانکہ یہ روایت تو مسلم شریف میں آئی ہے اور روایات مسلم تو ساری کہ ساری صحیح ہیں۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے، اس لئے کہ بہت سے محدثین نے مسلم شریف کی کئی روایات کو رد کیا ہے۔مثال کے طور پر مسلم شریف کی ایک روایت ہے کہ " أن الرسول ﷺ قال لرجل إن أبى و أباک فى النار " حالانکہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔اور اگر بالفرض مان لیں تو پھر اس روایت میں "أين الله" سے اللہ تعالٰی کی مکانت کے بارے میں سوال ہے کہ آپ ﷺ نے اس باندی سے اللہ تعالٰی کی عظمت اور مرتبت کے بارے میں سوال کیا اور "فی السمآء" سے اس باندی نے اللہ تعالٰی کے عالی شان کی طرف اشارہ کیا۔جیسا کہ ابوالولید الباجی نے "المنتقى شرح الموطا" میں اس بات کی تصریح فرمائی ہے: يقال مكان في السمآء بمعنى علو حاله ورفعته وشرفه,فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو ,وبذلك يوصف كل من شأنه العلو".اس کے علاوہ عرب لوگ بھی اس طرح کرتے ہیں کہ جب "فلان فى السمآء" کہتے ہیں تو یہ حقیقت پر محمول نہیں ہوتا بلکہ اس سے اس آدمی کا رتبہ ومقام بیان کرنا مقصود ہوتا ہے۔(و لمزيد التفصيل أنظر "النجوم السارية فى تأويل حديث الجارية" للشيخ جميل حليم الحسينى ۔)

ضعیف ہے۔(ا)اس حدیث کی سند میں "وکیع بن عُدس"([152])مجہول راوی ہے جس سے روایت کرنے میں "یعلی بن عطا" متفرد ہے۔(تقریب ضمن التحریر :61/4)

(۲)اس حدیث کی سند میں "حماد بن سلمہ "راوی ہے جنکی احادیث مسئلہ صفات میں بالکل حجت نہیں، حماد بن سلمہ کے دور میں عبدالکریم بن ابی العوجاء اور زید المدعو بابن حماد (اور یہ دونوں حماد بن سلمہ کے سوتیلے بیٹے تھے) نے ان کی احادیث میں تدسیس اور جھوٹ داخل کئے ہیں۔([153])

تفصیل کے لئے دیکھیں(**مقدمہ الأسماء والصفات،تهذيب التهذيب**)

اگر تنزلا "أين" کے ذریعے سوال جائز بھی ٹھہرے تب بھی "أين" کے ذریعے یہاں سوال کرنا مکان کا نہیں بلکہ مکانت اور مرتبہ کے لئے ہوگا کہ ہمارے رب کا مرتبہ کیاہے۔مزید تفصیل کے لئے دیکھیں

(عارضة الأحوذی :**273/11** للإمام أبی بکر ابن العربی المالکی ([154]) (فتح الباری :**221/1** للحافظ ابن حجر) (شرح المسلم :**5/ 24** للإمام النواوی) (السیف الصقیل :ص **94** لشیخ الإسلام تقی الدین السبکی الکبیر)

نیز اگر کوئی غیر مقلد اس پر اَڑ جائے کہ "أين الله" تو اہل حق کی طرف سے یہ جواب ہوگا کہ "الله موجود بلامکان"۔([155])(ماخوذ از مسئلہ صفات سے متعلق چند اہم پہلو)

---

[152]) وقیل "وکبع بن حدس"کما صرح به الإمام الکوثري في بعض حواشيه, والأول أصح.اور یہ خود بھی اپنے چچا ابورزین سے روایت کرنے میں متفرد ہیں۔

[153]) حدیث ابی رزین سے متعلق مزید تفصیل کے لیے "السیف الصقیل" پر امام کوثریؒ کا حاشیہ ضرور مطالعہ کیجیے گا۔

[154]) محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي المالكي، أبو بكر ابن العربي(**453** هـ) هو غير ابن العربي الصوفي المشهور ، المعروف بالشيخ الأكبر محي الدين صاحب "الفتوحات و الحكم ".وقد صنف الشيخ التهانوي رحمه الله"التنبيه الطربي"في انتصاره عن بعض عباراته.فليراجع

[155]) حدیث جاریہ کے بارے میں دیگر روایات اوران میں اضطراب:

واضح رہے کہ "حدیث الجاریۃ" والی روایت مسلم شریف کے علاوہ دیگر حفاظ حدیث نے بھی اپنی کتابوں میں نقل کی ہے۔لیکن مجموعی اعتبار سے تمام روایات میں متنا وسندا دونوں طریقوں سے اضطراب پایاجاتاہے۔جن میں سے چند روایات درج ذیل ہیں:

1) روی الإمام أحمد فی مسنده :حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ،عَنِ الشَّرِيدِ: أَنَّ أُمَّهُ أَوْصَتْ أَنْ يُعْتِقَ عَنْهَا رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، فَسَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: عِنْدِي جَارِيَةٌ سَوْدَاءُ أَوْ نُوبِيَّةٌ ، فَأَعْتِقُهَا؟ فَقَالَ: " ائْتِ بِهَا " فَدَعَوْتُهَا، فَجَاءَتْ، فَقَالَ

لَهَا: " مَنْ رَبُّكِ؟" قَالَتْ: اللهُ. قَالَ: " مَنْ أَنَا؟ " فَقَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، قَالَ: " أَعْتِقْهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ "(مسند الإمام أحمد:465/29)

2) روى الإمام الدارمي في سننه:أخبرنا أبو الوليد الطيالسي، حدثنا حماد بن سلمة، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن الشريد، قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: إن على أمي رقبة، وإن عندي جارية سوداء نوبية، أفتجزئ عنها، قال: «ادع بها» فقال: أتشهدين أن لا إله إلا الله، قالت: نعم، قال: «أعتقها فإنها مؤمنة».(سنن الدارمي,كتاب الأيمان والنذور،رقم الحديث: 2393)

یہ دونوں روایت شرید بن سوید کے طریق سے ہیں،واقعہ ایک ہی ہے لیکن پھر بھی دونوں کے الفاظ مختلف ہیں،پہلی روایت میں" مَنْ رَبُّكِ؟ "اور" مَنْ أَنَا؟ "کے الفاظ ہیں جبکہ دوسری روایت میں" أتشهدين أن لا إله إلا الله؟"کے الفاظ ہیں۔تو معلوم ہوا کہ رواۃ نے کس طرح اس حدیث میں تصرف کیا ہے۔واضح رہے کہ شیخ البانی نے "من ربک" والی روایت کو اپنی کتاب "صحیح ابی داؤد" میں "حسن صحیح" کہا ہے۔

3) روى ابن قانع في معجم الصحابة بإسناد حسن قال حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْبَرَاءِ، نا مُعَافَى بْنُ سُلَيْمَانَ، نا فُلَيْحٌ، عَنْ هِلَالٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ أَرَادَ عِتْقَ أَمَةٍ لَهُ سَوْدَاءَ فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهَا: «مَنْ رَبُّكِ؟» قَالَتِ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ فَقَالَ لَهَا: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ «أَعْتِقْهَا؛ فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ».وهذا سند رجاله ثقات.(معجم الصحابة:73/3)

یہ روایت اور مسلم شریف کی روایت هلال عن عطا بن یسار عن معاویۃ بن الحکم میں متحد ہیں،ساتھ ہی واقعہ بھی ایک ہے لیکن اس کے باوجود دونوں کے الفاظ مختلف ہیں۔مسلم والی روایت میں "أين الله" جبکہ اس روایت میں "من ربک" ہے۔

4) روى مالك في المؤطا عَنْ هِلَالِ بْنِ أُسَامَةَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ، أَنَّهُ قَالَ: أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ جَارِيَةً لِي كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا لِي. فَجِئْتُهَا. وَقَدْ فُقِدَتْ شَاةٌ مِنَ الْغَنَمِ. فَسَأَلْتُهَا عَنْهَا فَقَالَتْ: أَكَلَهَا الذِّئْبُ. فَأَسِفْتُ عَلَيْهَا. وَكُنْتُ مِنْ بَنِي آدَمَ فَلَطَمْتُ وَجْهَهَا وَعَلَيَّ رَقَبَةٌ أَفَأُعْتِقُهَا. فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيْنَ اللَّهُ؟» فَقَالَتْ: فِي السَّمَاءِ. فَقَالَ: «مَنْ أَنَا؟» فَقَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْتِقْهَا».(المؤطا,كتاب العتق والولاء:555)

اس روایت میں پہلی بات یہ ہے کہ امام مالکؒ یہ روایت عمر بن الحکم سے نقل کرتے ہیں حالانکہ صحابہ میں اس نام کا کوئی صحابی نہیں ہے،بلکہ عمر بن الحکم مشہور انصاری تابعی ہیں۔جیسا کہ ابن عبد البر نے "التمهيد" میں اس کی تصریح کی ہے۔بہر حال امام مالکؒ تاحیات اس پر مصر تھے کہ یہ روایت انہوں نے اسی طرح نقل کی ہے۔لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے اور عقیدہ کے باب میں مرسل قابل قبول نہیں ہوتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ مسلم شریف کی روایت اور اس روایت میں معناً اختلاف ہے،وہ اس طرح کہ مؤطا والی روایت میں ہے "وعليّ رقبة، أفاعتقها" اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس آدمی کے ذمے نذر تھی،جبکہ مسلم والی روایت میں ہے "فعظم ذلك عليّ ، قلت يا رسول الله أفلا أعتقها؟" اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ آدمی اس ضرب کی وجہ سے اپنا ذمہ بری کرنا چاہتا تھا،تاکہ یہ عتق اس سے کفایت کر جائے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر یہ آدمی اپنا ذمہ بری کرنا چاہتا تھا تو پھر اس میں مومنہ کی قید کی ضرورت نہیں ہے،لقوله عليه السلام:من لطم مملوكةأوضربه فكفارته أن يعتقه" حالانکہ مسلم والی روایت میں «أعتقها، فإنها مؤمنة» کے الفاظ ہیں

5) روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء، أن رجلا كانت له جارية في غنم ترعاها، وكانت شاة صفي – يعني غزيرة – في غنمه تلك فأراد أن يعطيها نبي الله صلى الله عليه وسلم فجاء السبع فانتزع

ضرعها فغضب الرجل فصك وجه جاريته فجاء نبي الله صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له وذكر أنها كانت عليه رقبة مؤمنة وافية قد هم أن يجعلها إياها حين صكها فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «ائتني بها» فسألها النبي صلى الله عليه وسلم:«أتشهدين أن لا إله إلا الله؟» قالت: نعم، وأن محمدا عبد الله ورسوله؟ " قالت: نعم «وأن الموت والبعث حق؟» قالت: نعم «وأن الجنة والنار حق؟» قالت: نعم، فلما فرغ قال: «أعتق أو أمسك».(مصنف عبد الرزاق:**175/9**)

یہ روایت بھی عطابن یسار عن معاویۃ بن الحکم کی سند سے ہے، لیکن اس میں "أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ "کے الفاظ ہیں جبکہ ما قبل مؤطا والی روایت میں "أين الله" کے الفاظ ہیں۔دوسرا یہ کہ عطابن یسار نے مسلم شریف کی روایت میں معاویہ ابن حکم کا نام صراحۃً ذکر کیا ہے،اور یہاں پر "رجلا" ابہام کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

6) روى عبد الرزاقعن معمر، عن يحيى بن أبي كثير قال: صك رجل جارية له فجاء بها النبي صلى الله عليه وسلم يستشيره في عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم:«أين ربك؟» فأشارت إلى السماء قال: «من أنا؟» قالت: أنت رسول الله قال: «أحسبه أيضا ذكر البعث بعد الموت، والجنة، والنار» ثم قال: «أعتقها فإنها مؤمنة»..(مصنف عبد الرزاق:**176/9**)

اس روایت میں "أين ربك؟ "اور" فأشارت إلى السماء "کے الفاظ ہیں۔اور روایت مسلم میں "قالت :فی السمآء" کے الفاظ ہیں ۔دوسرا یہ کہ اس روایت میں راوی" أحسبه أيضا ذكر البعث بعد الموت، والجنة، والنار "گمان اور شک کے ساتھ ذکر کر رہا ہے، جبکہ عبدالرزاق والی سابق روایت میں عطاء نے جزم کے ساتھ یہ بات کہی ہے۔

روایات میں تطبیق اور قول فیصل:

پہلی بات یہ ہے کہ معاویہ ابن حکمؓ کی یہ باندی اعجمیہ (یعنی عربی پر پوری طرح قادر نہ) تھی۔جیسا کہ مسند احمد، بزار، ابن ابی شیبہ، طبرانی، عبدالرزاق وغیرہ روایات میں ہے کہ "أنها عجمية لا تفصح الكلام "تو آپ ﷺ نے اس سے اشارۃً سوال کیا(جیسا کہ مزّی صاحب تھذیب الکمال کی روایت میں ہے:"فمدا لنبى ﷺ يدہا ليها، واشار اليها مستفهما: من فى السمآء؟ ")اور اس جاریہ نے بھی اشارۃً جواب دیا(جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے "فأشارت إلى السمآء بإصبعها السبابة، وأشارت بإصبعها إلى رسول الله ﷺ ")۔تو مسلم شریف والی روایت دراصل روایت بالمعنی ہے۔اور اس قسم کی حدیث عمل کے باب میں قابل قبول ہوتی ہے نہ کہ اعتقادیات میں،اس وجہ سے تو امام مسلمؒ نے اس حدیث کو "باب تحریم الکلام فی الصلوۃ" کے تحت لایا ہے نہ کہ کتاب الایمان میں۔

البتہ بعد میں محدثین نے اس کو الفاظ کا جامہ پہنا دیا ہے۔اور عرب لوگ بھی اس طرح کرتے ہیں کہ فعل پر قول کا اطلاق کرتے ہیں۔جیسا کہ لغت کی مشہور کتاب "لسان العرب" میں ہے:قال بيده أى أخذاورقال برجله أى مشى۔تو"قال :أين الله "کا مطلب یہ ہوا کہ آپ ﷺ نے اس کی طرف اشارہ کیا(جیسا کہ روایت مزی میں ہے کہ یہ آپ ﷺ کی طرف سے کلام نہیں تھا)۔اور"قالت :فى السمآء" کا مطلب ہے "أشارت إلى السمآء"۔

اور اگر علی سبیل التنزل مان لیں کہ وہ جاریہ متکلمہ تھی تو پھر "أتشهدين " والی روایت راجح ہے(یہ روایت مؤطا، مسند احمد، بزار وغیرہ میں ہے اور اس کے رجال بھی ثقہ ہیں)۔اس لئے کہ لفظ "أين " کے ساتھ سوال کرنا اور اس کے جواب میں "فى السمآء" کہنا نہ تو کوئی عقیدہ ہے اور نہ اس کے ذریعے کوئی اسلام میں داخل ہوتا ہے۔

لہذا غیر مقلدین کا ان روایات سے استدلال کرنا لغو اور بے محل ہے۔مزید تفصیل کے لئے دیکھئے۔(رفع الغاشية عن المجاز والتأويل و حديث الجارية :للشيخ نضال بن ابراهيم آله رشى) .

"استوی علی العرش "سے متعلق محققین صوفیاء کرام کے چند اقوال:

یہاں"استوی علی العرش"سے متعلق علماء محققین اور صوفیاء کرام کے چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(1)سئل عن ذوالنون المصری عن قوله تعالیٰ "الرحمن علی العرش استوی" فقال:

"(أثبت ذاته، ونفی مکانه، فهو موجود والاشیاء موجودة، بحکمه کما شآء)".

امام ذوالنون مصریؒ سے کسی نے اس آیت "الرحمن علی العرش استوی"کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالٰی نے اپنی ذات کا اثبات اور مکان کی نفی کی ہے پس وہ موجود ہے اور ساری اشیاء بھی اس کے حکم سے موجود ہیں جس طرح وہ چاہتا ہے۔

(2) وسئل الشبلی عن قوله تعالیٰ:" الرحمن علی العرش استوی" فقال:

"(الرحمن لم یزل، والعرش محدث، والعرش بالرحمن استوی)".

امام شبلیؒ سے اس آیت"الرحمن علی العرش استوی"کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا "رحمن"ہمیشہ سے ہے اور "عرش" حادث ہے اور اس پر رحمن نے استوی فرمایا ہے۔

(3) وسئل جعفر بن نُصیر عن قوله تعالیٰ :"الرحمن علی العرش استوی" فقال:

"استوی علمه بکل شی فلیس شئ أقرب:إلیه من شئ ".

جعفر بن نصیرؒ سے اس آیت "الرحمن علی العرش استوی"کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا کہ اس کا علم سارے چیزوں پر برابر ہے کوئی بھی چیز اس کے ہاں دوسرے چیز سے نزدیک نہیں ہے۔

(4)وقال جعفر الصادق :

"(من زعم أن الله تعالیٰ فی شئ ،أو من شئ ، أو علی شئ فقد أشرک ؛ إذ لو کان علی شئ کان محمولاً،ولو کان فی شئ لکان محصوراً ، ولو کان من شئ لکان مُحدثاً".

حضرت جعفر صادقؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شئ کے اندر ہے یا کسی چیز کا جز ہے یا کسی چیز کے اوپر ہے تو اس نے شرک کا ارتکاب کیا،اس لئے اگر اللہ تعالیٰ کسی چیز کے اندر ہو تو محصور ہو جائے گا اور اگر کسی چیز کے اوپر ہو تو پھر محمول ہو جائے گا اور اگر کسی چیز کا جز ہو تو پھر حادث بن جائے گا۔

(5)وسئل الإمام البارع إمام الحرمین :هل الباری سبحانه علی العرش؟فقال فی الجواب :

"خلق العرش من درّة ،وهو بالنسبة }الی قدرته أقل من ذرة ، فکیف یکون مستقرة ؟!!وأما رفع الأیدی إلی السمآء فی وقت الدعآء فهو تعبد ". ([156])

امام الحرمینؒ سے پوچھا گیا کہ کیا اللہ تعالیٰ عرش پر ہے؟ تو انہوں نے جواب میں فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے عرش کو موتی سے بنایا اور یہ اس کی قدرت کے بنسبت ذرے سے بھی کم ہے، تو یہ اس کے لئے کس طرح مستقر بن سکتا ہے،اور بہر حال دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اُٹھانا ہے تو یہ امر تعبدی ہے۔

(6)قال الإمام جنید البغدادیؒ :

"متی یتصل من لا شبیه له ولا نظیر له بمن له شبیه ونظیر ؟وکما قیل لحیی بن معاذ الرازی :أخبرنا عن الله عزوجلّ ؟فقال : إله واحد فقیل له :کیف هو؟ فقال: مالک قادر فقیل له این هو ؟فقال: بالمرصاد فقال

[156]) الفتاوی الإبراهیمیة ، ص 101، 102، 103)

السائل :لم أسالک عن هذا فقال: ما کان غیر هذا کان صفة لمخلوق،فاما صفته فما أخبرت عنه". (157)

جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ کب متصل ہوسکتی ہے وہ ذات جس کی شبیہ اور نظیر نہیں ہے اس ذات کے ساتھ جس کی شبیہ اور نظیر ہے ؟اور جس طرح یحی بن معاذ الرازی سے کسی نے اللہ تعالی کے بارے میں پوچھاتوانہوں نے فرمایا کہ وہ الٰہ واحد ہے، سائل نے پھر پوچھا کہ وہ کس طرح ہے تو جواب میں فرمایا کہ مالک اور قادر ہے سائل نے پھر سوال کیا کہ وہ کہاہے تو فرمایا کہ مرصاد میں، سائل نے کہا کہ میں تو اس بارے میں نہیں پوچھتا، تو فرمایا کہ ان کے علاوہ جو صفات ہیں وہ مخلوق کی صفات ہیں اور ہرچہ اللہ تعالی کی صفات ہیں تو وہ میں نے آپ کو بتادیں۔

(7)**"قال محمد بن محبوب خادم أبی عثمان المغربی :**

قال لی أبو عثمان المغربی یوما:یا محمد ،لو قال لک قائل :أین معبودک أیش تقول ؟ قلت :أقول :حیث لم یزل فان قال فأین کان فی الأزل أیش تقول؟ قلت :حیث هو الآن یعنی انه کان ولا مکان فهو الآن کما کان قال :فارتضی ذلک منی ؟ونزع قمیصه واعطانیه". (158)

محمد بن محبوب کہتے ہیں کہ مجھے ایک دن اپنے شیخ اَبو عثمان مغربی نے کہااے محمد اگر کوئی آپ سے یہ سوال کرے کہ آپ کا معبود کہاہے تو تم کیاجواب دوگے ؟میں نے کہا کہ میں جواب میں یہ کہوں گا کہ وہ ازل سے ہے،اور اگر وہ یہ کہے کہ ازل میں کہاتھے تو پھر کیا جواب دوگے ؟ میں نے کہا کہ میں جواب میں کہوں گا کہ جس طرح وہ اب ہے یعنی وہ پہلے سے موجود تھا اور اس وقت مکان نہیں تھا فرماتے ہیں کہ وہ مجھ سے بہت خوش ہوئے،اور اپنی قمیص اُتار کر مجھے ہدیہ میں دے دی۔

---

157) الحقائق الجلیة فی الرد علی ابن تیمیة : ص 43)

158) نفس المصدر السابق: ص45)

(8)قال الإمام أبو المعين ميمون بن محمد النسفی فی [بيان معنی الاستواءعلی العرش]:

"قالت الكرامية :ان الله تعالیٰ استقرّ علی العرش حتی امتلأ منه ،حجتهم قوله تعالیٰ :"الرحمن علی العرش استوی"[طه :5]قلنا لهم :قال بعض أهل التفسير :يعني استولی ،قيل :بالفارسية :بر عرش پادشاه است يدل عليه قول القائل :

قد استوی بِشرعلی العِراق من غير سيفٍ و دمٍ مهراق

يعنی :استولیٰ

وقال ايضاً:

لأن الله تعالیٰ كان قبل أن يخلق العرش فلا يجوز أن يقال :بأنه إنتقل الی العرش؛لأن الانتقال من صفات المخلوقين وأمارات المحدثين والله تعالیٰ منزَّہعن ذلک ،ولأن من قال بالاستقرار علی العرش فلا يخلوا إما أن يقول بأنه مثلُ العرش أو العرش أكبر منه ،أو هو أكبر من العرش ، وأيأَما كان فقائله كافر ،لأنه جعله محدوداً". ([159])

امام ابو المعین میمون بن محمد استوی علی العرش کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں : کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استقرار کیا یہاں تک کہ وہ عرش اس سے بھر گیا،اور دلیل میں یہ آیت بیان کرتے ہیں[الرحمن علی العرش استوی]ہم جواب میں کہتے ہیں کہ بعض اہل تفسیر نے استوی کا معنی استولی کیا ہے،فارسی میں کہا جاتا ہے ،کہ بر عرش پادشاہ است یعنی بادشاہ عرش پر قابض ہے۔

اور اس کی دلیلی قائل کا قول ہے کہ بشر نے بغیر تلوار اور خون بہانے کے عراق پر غلبہ پالیا۔

[159]) بحر الكلام : ص125, ص126)

آگے فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے پیدا ہونے سے پہلے موجود تھا پس یہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر منتقل ہوگئے اس لئے کہ انتقال مخلوق کی صفات میں سے ہے اور حادث کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہے ،اور جو استقرار علی العرش کا قول کرتا ہے تو یہ قائل خالی نہیں ہوگا یا تو یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے برابر ہے یا عرش اس سے بڑا ہے اور یا اللہ تعالیٰ عرش سے بڑا ہے ،بہر صورت اس کا قائل کافر ہے اس لئے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کو محدود بنادیا۔

(9)قال الإمام محمد بن سليمان الجزولی:

"فإن قال لک قائل:"أين ربک؟"،فقل له :"أصل الشرک بالله ثمانية، وهی :الكثرة ،والعدد ،والنقص والتقليد ،والعلة ،والمعلول ،والشبيه ،والنظير" ،وهی منفية بقول الله عز وجل "قل هو الله أحد" نفی الكثرة والعدد ،"الله الصمد" :نفی النقص والتقليد ، "لم يلد ولم يولد" :نفی العلة والمعلول ،"ولم يكن له كفوا أحد" :نفی الشبيه والنظير فان قال لک قائل :"أين ربک منک ؟" فقل له : "حيث ما كنت ،هو معی" ،لقوله عز وجل :"وهو معكم أين ما كنتم" بعلمه وإن قال لک قائل :"هل الله عز وجل قريب منک ،أم بعيد ؟" ، فقل له :" قريب من غير اتصال ،بعيد من غير انفصال" قال بعض العلماء: "القرب والبعد يتضمن المسافة ، والمسافة فی حق الله تعالیٰ محال والمحال :هو مالا يتصور فی العقل وجوده".(160)

امام محمد بن سلیمان جزولیؒ فرماتے ہیں اگر کوئی آپ سے پوچھے کہ اللہ تعالیٰ کہاں ہے تو آپ جواب میں کہیں کہ شرک کی بنیاد آٹھ چیزیں ہیں کثرت،عدد، نقص ، تقلید ،علت ، معلول،شبیہ ، نظیر۔اور یہ سارے منفی ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول سے [قل هو الله

---

160) عقیدة الجزولی : ص89،90)

أحد]اس کے ذریعے کثرت اور عدد کی نفی کر دی [اللہ الصمد] سے نقص اور تقلید کی نفی کر دی[لم یلد ولم یولد]سے علت اور معلول کی نفی اور [ولم یکن له کفوًا أحد]سے شبیہ اور نظیر کی نفی ہو گئی۔ اگر کوئی آپ سے کہے کہ اللہ تعالٰی آپ سے کتنے فاصلے پر ہے ؟ تو آپ جواب میں کہیں کہ میں جہاں بھی ہوں وہ میرے ساتھ ہے ،اللہ تعالٰی کے اس فرمان کے مطابق[وھو معکم أین ماکنتم]أی بعلمه،اگر کوئی آپ سے پوچھے کہ اللہ تعالٰی آپ کے قریب ہے یا دور ہے آپ سے ؟ تو جواب میں یہ کہیں کہ قریب ہے بغیر اتصال کے اور بعید ہے بغیر انفصال کے ، بعض علماء کہتے ہیں کہ قرب اور بعد مسافت کو متضمن ہے اور مسافت اللہ تعالٰی کے بارے میں محال ہے اور محال وہ ہوتا ہے جس کا وجود عقل میں متصور نہ ہو۔

ایک اہم بات :

اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالٰی عالم سے نہ خارج ہے اور نہ اس میں داخل ہے۔ جبکہ غیر مقلدین مجسمہ کے ہاں اللہ تعالٰی عالم سے خارج اور عرش کے اوپر ہے۔ لیکن ان کی یہ بات غلط ہے ،اس لئے کہ دخول اور خروج کی نسبت تو اس ذات کی طرف ہوتی ہے جو جسم ہو،اور اللہ تعالٰی جسم سے منزہ اور پاک ہے۔ اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب اللہ تعالٰی نہ خارج من العالم ہے اور نہ داخل فی العالم ہے یہ تو رفع ضدین ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رفع ضدین وہاں ہوتا ہے جہاں ان دونوں کی صلاحیت ہو،اور اللہ تعالٰی چونکہ ان دونوں (دخول اور خروج) سے پاک ہے اس لئے رفع ضدین نہ ہوا۔

اسی مناسبت سے یہاں دو تین حوالے پیش کیے جاتے ہیں:

(1)قال الإمام الجزولی:

"وإن قال لک قائل :" اللہ عزوجل : ھل ھو داخل فی الأشیاء ، أو خارج منھا ؟" فإن قلت :"داخل فی الأشیاء" ،کان من جملة العوالم ،وإن قلت :" خارج منھا "،کان فی جھة معلومة ،فالجواب أن تقول له :" لیس ھو داخلا فی الأشیاء، ولا خارج منھا" ،ولا فوق منه ، ولا تحت منه ، ولا عن یمینه، ولا عن شماله ،ولا أمامه ، ولا خلفه :العجز عن الإدراک

إدراک " بل هو محیط بها ،لقوله عز وجل : " لیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر" .(161)

امام جزولیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی قائل آپ سے کہے کہ اللہ تعالیٰ داخل فی الاشیاء ہے یا خارج من الاشیاء ہے ؟تو اگر آپ نے جواب میں کہا کہ داخل فی الاشیاء ہے تو اللہ تعالیٰ جملہ عالم کا جز بن جائے گا،اور اگر آپ نے کہا کہ خارج من الاشیاء ہے تو اللہ تعالیٰ ایک جہت معلوم میں ہو جائے گا،تو درست جواب یہ ہے کہ آپ اس سے کہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ داخل فی الاشیاء ہے اور خارج من الاشیاء ہے نہ اس کے فوق میں ہے اور نہ اس کے تحت میں ہے اور نہ اس کے شمال میں اور نہ جنوب میں اور اسی طرح نہ اس کے آگے ہے اور نہ پیچھے،اور اس کے ادراک سے عجز یہ حقیقت میں ادارک ہے،بلکہ ان اشیاء پر اس کا پورا احاطہ ہے،اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے کہ **[لیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر]**

(2)قال الإمام أبو المظفر الاسفرائنی :

"وأن تعلم أن الحرکة ،والسکون ، والذهاب ،والمجئ والکون فی المکان، والاجتماع، والافتراق، والقرب والبعد من طریق المسافة ،والاتصال، والانفصال، والحجم ، والجرم ، والجثة ، والصورة ، والحیز، والمقدار والنواحی ، والاقطار ،والجوانب ،والجهات کلها لا تجوز علیه تعالیٰ لان جمیعها یوجب الحد والنهایة وقد دللنا علی استحالة ذلک علی الباری سبحانه و تعالیٰ".(162)

امام ابو مظفر الاسفرائنیؒ فرماتے ہیں کہ جان لیں یہ بات کہ حرکت سکون ،ذھاب ــــــــــــــــــاور جہات ان ساری حرکتوں کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز نہیں ہے،اس

---

161) عقیدة الجزولی: ص 90،91)

162) التبصیر فی الدین، ص: 136)

لئے کہ یہ ساری چیزیں حد اور انتہا کو مستلزم ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اوپر ان چیزوں کے محال ہونے پر ہم نے دلائل پیش کئے۔

(3) **قال الإمام برهان الدين مفتي الشرق:**

"وكذا كلمَتَهم متفقة على أنه سبحانه لا يحويه مكان ،ولا يمر عليه زمان ،ولا يتصف بالفوقية المكانية، ولا بالتحتية ،ولا بالقرب ولا بالبعد بالمكان ،ولا يقال :أنه داخل العالم ولا خارجه ،كما ذكرتَ عنهم، وكذا لا يقال عندهم:أنه سبحانه فوق عرشه ،بمعنى الفوقية الحسيّة ،وإنما يقال :استوى على عرشه كما جاء في كتابه العزيز ،أي :استواء يليقُ بجلاله ،كما أراد وأخبر".([163])

امام برهان الدین مفتی الشرق فرماتے ہیں کہ علماء کی یہ بات متفقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی مکان حاوی نہیں اور نہ اس پر کوئی زمانہ گزرتا ہے،اور نہ وہ فوقیت مکانی یا تحتی کے ساتھ متصف ہوتا ہے ،اور نہ قرب و بعد کے ساتھ ،اور یہ بات نہ کہی جائے کہ وہ داخل فی العالم ہے یا خارج من العالم ہے ،اور اسی طرح ان کے ہاں یہ بھی نہیں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے فوقیت حسی کے ساتھ ،ہاں اس طرح کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استوی کیا ہے جیسا کہ قرآن میں آیا ہے ،یعنی استواء جو اللہ تعالیٰ کے شان کے لائق ہے جیسا کہ اس کی مراد ہے اور اس نے خبر دی ہے۔

---

[163]) الفتاوى الإبراهيمية : ص 89، 90)

نواں محاضرہ

مباحث

- ⇐ امام مالک ؒ کے قول "الاستوی معلوم والکیف مجہول" کی تحقیق
- ⇐ امام مالک ؒ کے صحیح قول کا تعین
- ⇐ امام مالک ؒ کے مشہور قول کی توجیہات

امام مالکؒ کے قول "الاستواءمعلوم والکیف مجهول"کا مطلب:

"استوی علی العرش" سے متعلق امام مالکؒ کی طرف ایک قول منسوب کیا جاتا ہے کہ ایک سائل نے امام مالکؒ سے پوچھا کہ :الرحمن على العرش استوى ،كيف استوى؟توامام مالکؒ نے فرمایا:"الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسوال عنه بدعة"۔لیکن روایت درست نہیں ہے۔اس باب میں دوسری صحیح روایات امام مالکؒ سے منقول ہیں،سب سے پہلے وہ میں آپ کے سامنے پیش کی جاتی ہے،اسکے بعد پھر مزید تفصیل کی جائے گی۔

(1)"روى الإمام البيهقي بسنده إلیٰ يحيى بن يحيى يقول كنا عند مالک بن أنس فجاء رجل فقال :يا أبا عبد الله ،الرحمن على العرش استوى ،كيف استوى؟ فأطرق مالک رأسه ثم علاه الرحضاء ثم قال : الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أراک إلا مبتدعاً ،فأمر به أن يخرج". ([164])

امام بیہقیؒ نے روایت کیا ہے ۔۔۔۔کہ امام مالکؒ کی مجلس میں ایک شخص آیا اور کہا اے أبو عبد الرحمنؒ "الرحمن على العرش استوى كيف استوى"؟امام مالکؒ نے سر نیچے کیا اور آپ کو سخت پسینہ آگیا پھر فرمایا: الاستواءغير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة۔اور میں آپ کو مبتدع ہی سمجھتا ہوں،اس کے بعد اس کے نکالنے کا حکم دیا۔

(2)"روى اللالكائي بسنده إلى جعفر بن عبد الله قال جآء رجل إلى مالک بن أنس فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى ،كيف استوى ؟قال فما رأيت مالكاً وجد من

[164]) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث :ص 116)

شئ کم وجدته من مقالته و علاه الرحضاء یعنی العرق ،قال :وأطرق القوم وجعلوا ینتظرون ما یاتی منه فیه قال : فسری عن مالک فقال :الکیف غیرمعقول والاستواء منه غیر مجهول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة فإنی أخاف أن تکون ضالاً وأمر به فاخرج".([165])

امام لالکائیؒ نے روایت کیا ہے۔۔۔۔۔۔۔۔۔تو امام مالکؒ نے فرمایا: الکیف غیرمعقول والاستواء منه غیر مجهول والإیمان به واجب والسؤال عنه بدعة۔اور میں تمہارے گمراہ ہونے سے ڈرتا ہوں ،اور اسے نکالنے کا حکم دیا۔

(3)"عن عبد الله بن وهب قال :کنا عند مالک فدخل رجل فقال :یا أبا عبد الله الرحمن علی العرش استوی ،کیف استوی؟ فأطرق مالک فاخذته الرحضاء،ثم رفع رأسه ، فقال :الرحمن علی العرش استوی کما وصف به نفسه ولا یقال کیف ، وکیف عنه مرفوع ،وما أراک إلا صاحب بدعة أخرجوه".([166])

عبداللہ بن وھبؒ سے روایت ہے۔۔۔۔۔۔تو امام مالکؒ نے فرمایا:الرحمن علی العرش استوی کما وصف به نفسه ولا یقال کیف وکیف عنه مرفوع۔اور میں تمہیں بدعتی ہی سمجھتا ہوں اور فرمایا کہ اس کو نکال دو۔([167])

---

[165]) اعتقاد أهل السنة 398/3)

[166]) فتح الباری : 13/ 607)

[167]) اس مقام کی مناسبت سے یہاں کیفیت کی انتفاء پر چند دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ملاحظہ ہو:

1)قال شهاب الدین القرافي:(ومعنی قول مالک"الاستواء غیر مجهول" أن عقولنا دلتنا علی الاستواء اللائق بالله و جلاله و عظمته وهو الاستیلاء دون الجلوس و نحوه مما لا یکون إلا فی الأجسام.

وقوله "والکیف غیر معقول"معناه :أن ذات الله تعالی لا توصف بما وضعت العرب له"کیف"وهو الأحوال المتنقلة و الهیئات الجسمیة من التربع و غیره,فلا یعقل ذلک فی حقه تعالی لاستحالته فی جهة الربوبیة.

وقوله:"والسوال عنه بدعة":معناه لم تجر العادة في سیرة السلف بالسؤال عن هذه الأمور الثیرة للأهواء الفاسدة فهو بدعة.

2)قال العلامة محمد بن سلامة الأنصاري التونسي:(قال الإمام مالک رحمه الله لمن سأله عن آیة الاستواء:

تو یہ روایات امام مالکؒ سے صحیح سند کے ساتھ نقل ہیں، اور ان کے علاوہ امام مالکؒ سے جو روایت مشہور ہے، کہ "**الاستواء معلوم والکیف مجھول**"الخ تو یہ صحیح سند کے ساتھ ثابت نہیں ہے، لہٰذا ہمارے لئے وہ روایات قابل حجت اور دلیل ہو نگی جو صحیح سند کے ساتھ ثابت ہوں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب الاسماء والصفات میں ان سابقہ روایات کی تائید کی ہے اور "**الاستواء معلوم والکیف مجھول الخ**"والی روایت کی کوئی تائید نہیں کی ہے۔ اب حنفیہ کے ہاں دو طریقے ہیں ایک طریقہ ترجیح کا، اور دوسرا تطبیق کا۔ جب ہم نے روایات پر نظر ڈالی تو ان سابقہ روایات کی سند صحیح تھی، تو ان کو اختیار کیا اور "**الاستواء معلوم والکیف مجھول الخ**" والی روایت سنداً درست نہیں ہے، اس لئے اس کو ترک کر دیا۔

دوسرا طریقہ تطبیق کا ہے کہ اس مشہور روایت کی اس طرح تشریح کی جائے تاکہ سلف کے قول کے ساتھ اس کی موافقت آجائے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ امام مالکؒ کے قول "**والکیف مجھول**"میں مجہول اپنے معنی میں نہیں ہے بلکہ منفی کے معنی میں ہے، جیساکہ عرب لوگ کہتے ہیں کہ زید عمرو سے مجہول النسب ہے، مطلب یہ کہ زید کا نسب عمرو سے منفی ہے، تو مجہول جب منفی کے معنی میں ہوا، تو سلف کے قول کے مطابق ہوا۔

اسی طرح کیف دو قسم پر ہے، ایک وہ جو صفات میں آتی ہے، اور دوسری وہ جو حقیقت کے معنی میں آتی ہے، مثلاً: شاعر کہتا ہے:

کیفیة المرءلیس المرء یدرکها فکیف یدرک کنه الخالق الأزلی(168)

"الاستواء معلوم"أي:معلوم محامله فی اللسان.

"والکیف غیر معقول" أي:وما یؤدي إلیه الظاهر من الکیف غیر معقول,لأنه مستحیل.

"والسوال عن هذا بدعة" أي:والسؤال عن تعیین أحد المحامل فی اللفظ المتشابه بدعة,فمشی في ذلك علی طریق جمهور السلف).

3)قال الإمام القاضی أبومحمد عبد الوهاب بن علی بن نصر البغدادی المالکیؒ :(واعلم أن الوصف له تعالی بالاستواء اتباع للنص، وتسلیم للشرع، وتصدیق لماوصف نفسه تعالی به، ولا یجوز أن یُثبت له کیفیة لان الشرع لم یرد بذلک ، ولا أخبر النبیﷺفیه بشیء، ولاسألته الصحابة عنه، ولأن ذلک یرجع إلی التنقل والتحول وإشغال الحیز والافتقار إلی الأماکن، وذلک یؤول إلی التجسیم ، وإلی قِدم الأجسام ، وهذاکفر عند کافة أهل الاسلام. وقد أجمل مالک رحمه الله الجواب عن سؤال من سأله :"الرحمن علی العرش استوی"کیف استوی؟فقال :الاستواءمنه غیر مجهول،والکیف منه غیر معقول، والسوال عن هذا بدعة، ثم أمر بإخراج السائل).(الإرتواء:**49,48,45**)

168)اس سے کچھ ملتے جلتے الفاظ"روض الاخیار المنتخب "میں بھی نقل ہیں، جو حضرت علیؓ کی طرف منسوب ہیں:قال علي رضي الله عنه:

یعنی جب ایک آدمی دوسرے آدمی کی حقیقت تک ادراک نہیں کر سکتا تو اللہ تعالیٰ جو خالق ازلی ہے اس کی حقیقت اور کنہ کا ادراک کس طرح کرے گا۔ تو اس شعر میں کیفیت حقیقت کے معنی میں ہے۔ اسی طرح علامہ ابن خلدونؒ مقدمہ ابن خلدون میں لکھتے ہیں: وکیفیته حقیقته۔(486)

جب کیفیت حقیقت کے معنی میں آتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے استوی کی ایک حقیقت ہے لیکن ہم پر مجہول ہے، تو یہ بات بھی درست ہے۔

اسی طرح ''الاستواء معلوم'' میں معلوم سے یا تو معلوم الورود مراد ہے یا معلوم المعنی۔ اگر اول مراد ہو یعنی معلوم الورود فی القرآن تو یہ معنی بھی درست ہے اس لئے کہ امام مالکؒ در حقیقت اس سائل کو سمجھا رہے تھے کہ تمہیں پتہ نہیں یہ (استوی) تو قرآن میں سات مقامات میں وارد ہے۔

اور اگر دوسرا مطلب لیا جائے کہ "معلوم" سے معلوم المعنی مراد ہے تو پھر اس میں دو حیثیتیں ہیں، اول یہ کہ استوی کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہ کی جائے، اور صرف استوی کا معنی کیا جائے تو وہ لغت میں مشہور ہے۔ اور یا اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کی جائے لیکن پھر اس میں تحقیق کی جائے وہ اس طرح کہ استوی تقریباً 30 معانی میں آتا ہے ان میں ایک معنی جلوس ہے (جو کہ جسم کا خاصہ ہے) اور ایک معنی استولی ہے۔ تو امام مالکؒ اصل میں سائل کو سمجھا رہے ہیں کہ استوی کا معنی تو معلوم ہے اور وہ استولی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کے شان کے لائق ہے۔

بہر حال امام مالکؒ کے قول "الاستواء معلوم والكيف مجهول" کی یہ مختصر تشریح ہوئی۔ اس کے علاوہ مزید بہت کچھ کہنا تھا لیکن افسوس کہ وقت بہت کم ہے، لہذا اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين ۔

كيفية المرء ليس المرء يدركها ... فكيف كيفية الجبار ذي القدم

هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعا ... فكيف يدركه مستحدث النّسم

(روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار لمحمد بن قاسم بن يعقوب الأماسي الحنفي ص: 15)

دسواں محاضرہ

مباحث

⇐ صفات متشابہات سے متعلق شرکاءِ دورہ کے سوالات کے تحقیقی اور جامع جوابات

صفات متشابہات سے متعلق شرکاءدورہ کے چند سوالات کے تحقیقی جوابات

سوال:1

اہل سنت کے جتنے بھی فرقے (مثلاً غیر مقلدیت، بریلویت، مماتیت،اعتزال وغیرہ)ہیں، کیا یہ جہنمی ہیں یا نہیں ؟اگر نہیں توپھر ہم اپنے مذہب پر اتنے متصلب کیوں ہیں؟

جواب:

جو شخص عقیدہ کی بدعت میں مبتلا ہو، وہ جہنمی ہے،اور اس کا جہنم میں داخل ہونااس بدعت اعتقادی کے بسبب ہوگا۔ بعض اہل سنت اپنی عملی کمزوری کی وجہ سے جہنم میں جائیں گے لیکن ان کا دخول بدعت اعتقادی کی وجہ سے نہیں بلکہ بدعملی کی وجہ سے ہوگا۔ چنانچہ دونوں کے عذاب میں واضح فرق رہے گا۔

سوال:2

کیاوجہ ہے کہ امام عبدالقاہر جرجانی پر ہمارے علماء دعائے رحمت بھیجتے ہیں؟ حالانکہ وہ تو معتزلی ہیں۔

جواب:

عبدالقاہر جرجانیؒ سے متعلق اعتزال کی بات یہ سراسر غلط اور بے بنیاد ہے ،وہ اہل سنت میں سے ہیں اور اشاعرہ کا امام ہیں،اوراس پر خود ان کی تفسیر دال ہے۔ جس کا نام ''**درج الدُرر فی تفسیر الآی والسور**'' ہے،چار جلدوں میں مطبوع ہے، یہ تمام تفسیر اہل سنت کے موافق ہے۔اسی طرح تاج الدین سبکیؒ ان کے متعلق "**طبقات الشافعية الكبرى**" میں لکھتے ہیں:"**النحوي المتكلم على مذهب الأشعري الفقيه على مذهب الشافعي**" .اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جن

علماء نے ان کی طرف اعتزال کی نسبت کی ہے، یہ درست نہیں ہے۔

سوال: 3

اہل سنت صفات متشابہات میں تاویل کرنے پر عبد اللہ بن عباس کی ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے **"ساق"** کی تاویل **"شدۃ"** سے کی ہے، حالانکہ **"ساق"** تو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے نہیں ہے۔

جواب:

"ساق" چونکہ غیر مقلدین کے نزدیک صفت ہے، اس لئے اہل سنت یہ بطور الزام کہتے ہیں، نہ کہ بنا بر تسلیم۔

سوال: 4

اہل بدعات کے ساتھ اتحاد کیسا ہے؟ اگر درست ہے، تو پھر اس حدیث **"من وقّر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام "**([169]) کا کیا مطلب ہے؟

جواب:

[169] قال الإمام ابن الجوزي رحمه الله تحت هذا الحديث:

هَذَا الْأَحَادِيث كلهَا بَاطِلَة مَوْضُوعَة عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أَمَّا حَدِيث ابْن عمر فَفِيهِ عبد الْعَزِيز بن أبي دواد.قَالَ ابْن حبَان: كَانَ يحدث على التَّوَهُّم والحسبان فَسقط الِاحْتِجَاج بِهِ.

وَأما حَدِيث ابْن عَبَّاس فَفِيهِ بهْلُول.قَالَ ابْنُ حِبَّانَ: كَانَ يسرق الحَدِيث لَا يجوز الِاحْتِجَاج بِهِ.

وَأما حَدِيث ابْن بشر فَفِيهِ أَحْمد بن مُعَاوِيَة.قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: حدث بالأباطيل.

وَأما حَدِيث عَائِشَة فَفِيهِ الْخُشَنِي.قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: هَذَا حَدِيث بَاطِل مَوْضُوع الخشنى يرْوى عَن الثقاة مَالا أصل لَهُ.

(الموضوعات لابن الجوزي (1/ 271)

اس حدیث کا صحیح مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مبتدع کی توقیر اس کی بدعت کی بناپر کرے، اور اس کو اچھا کہے، تو اس صورت میں وہ اس حدیث کے مفہوم میں داخل ہے۔ لیکن اگر کوئی اس کی بدعت بالائے طاق رکھ کر محض انسانیت اور آپ ﷺ کے اخلاق عالیہ کو سامنے رکھ کر عزت کرے، یا اس کے ساتھ کوئی سیاسی اتحاد کرے، تو یہ درست ہے۔

سوال:4

بعض علماء نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے کہ ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں ان کی طرف تجسیم کی جو نسبت کی گئی ہے، تو یہ تحریف ہے۔ یہ بات کس حد تک درست ہے؟ وضاحت فرمائیں۔

جواب:

پہلی بات یہ ذہن نشین کرلیں کہ علم کلام کے باب میں ان علماء کا قول معتبر ہوگا جو اس میدان کے شہسوار اور فن میں ید طولٰی رکھتے ہیں۔ اور جس کو اس میں مہارت نہیں یا امامت کا درجہ نہیں تو اس کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اب بات غور سے سمجھ لیجیے حافظ ابن تیمیہؒ کی کتابوں کی طرف جو تحریف کا قول کیا گیا ہے تو یہ بات خلاف واقعہ ہے اس لیے کہ ابن تیمیہؒ کی تصانیف کے جتنے مخطوطات ہیں، بیسیوں محققین نے ان پر تحقیقات کی ہیں، ان سب سے یہ بات سامنے آئی ہے، کہ ان کی کتابوں میں تجسیم کی جتنی بھی باتیں ہیں، یہ تحریف نہیں ہے بلکہ یہ ان کا فکر اور نظریہ تھا۔ البتہ یہ باتیں ان کی تفردات میں شمار کی جائے۔ اور اس وجہ سے ان پر طعن و تشنیع نہیں کرنا چاہیے۔ بلکہ ادب کے دائرے میں ان کے محاسن کو لیا جائے، اور تفردات کو ترک کیا جائے۔ اور یہی ہمارے اکابر کا موقف ہے۔

سوال:5

غیر مقلدین کے ساتھ اگر مسئلہ صفات پر بحث کی ضرورت پڑی، تو کیا طریقہ کار اختیار کیا جائے؟

جواب:

سب سے پہلے تو ان سے دعوی لکھوایا جائے، اس لئے کہ وہ اس مسئلے میں مُثبِت ہیں، اور "مثبت" مدعی ہوتا ہے۔ اور دعوی بھی وہ جو ان کی کتابوں میں منقول ہے۔ مثلا استوی حقیقی عرفی معنی میں ہے، اللہ تعالٰی کے لئے فوقیت حسی، مکان، جہت

، نزول حقیقی، حرکت اور سکون وغیرہ ثابت ہے۔(العیاذ باللہ) لیکن وہ اس پر کبھی بھی آمادہ نہیں ہوں گے۔اگر بالفرض وہ یہ دعوی لکھ دے، تو پھر اس دعوے پر تنقیحات کی جائے، بعدازاں جواب دعوی لکھا جائے۔

سوال:6 ازل کا کیا مطلب ہے؟اور کیا یہ مخلوق ہے؟

جواب:

ازل اصل میں وقت کو کہتے ہیں، لیکن یہاں پر اس کا یہی معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔بلکہ متکلمین کی اصطلاح میں ازل عدم المکان اور عدم الزمان کا نام ہے۔

سوال:7

اہل سنت ید کی تاویل قدرت سے کرتے ہیں، اب قرآن میں دوسری جگہ "یداہ"(تثنیہ) کے ساتھ آیا ہے، تو کیا اس کی تاویل قدرتین کے ساتھ کریں گے؟

جواب:

عرب لوگ جس طرح لفظ مفرد بطور مبالغہ استعمال کرتے ہیں، اسی طرح تثنیہ بھی مبالغہ کے لئے استعمال کرتے ہیں۔جس طرح امرأ القیس کے شعر میں ہے:۔

قِفا نَبکِ من ذکریٰ حَبِیبِ و منزل　　　بسِقط اللِّوی بین الدَخول فَحومِلِ۔

لہذا "یداہ" کا معنی قدرۃ کاملۃ یا قدرۃ بالغۃ سے کیا جائے۔مزید تفصیل کے لئے علامہ آلوسیؒ کی تفسیر **"بل یداہ مبسوطتٰن"** کا ذیل مطالعہ کیا جائے۔

سوال:8

معراج کی شب آپ ﷺ کی ملاقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ کس کیفیت میں ہوئی تھی؟

جواب:

جمہور کے نزدیک آپ ﷺ کی ملاقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہوئی ہے، اور اس کی کیفیت یہ تھی کہ آپ ﷺ مکان میں تھے اور اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان تھے۔

سوال: 9

"**ویحذرکم الله نفسه** "اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف نفس کی اضافت کی ہے، حالانکہ دوسری جگہ ارشاد ہے: "**کل نفس ذآئقة الموت**"۔ وضاحت فرمائیں۔

جواب:

"**ویحذرکم الله نفسه** "آیت میں نفس سے مراد ذات ہے، جو کہ قدیم ہے۔ اور "**کل نفس ذآئقة الموت**" آیت میں نفس سے ہر "نفس ممکنہ" مراد ہے، ذات باری تعالیٰ اس سے مستثنی ہے، کیونکہ ذات ممکن نہیں قدیم ہے۔

سوال: 10

عام معمول کی بات ہے، لوگ کہتے ہیں کہ فلاں کام کرو اللہ راضی ہو جائے گا، اور فلاں کام مت کرو، تاکہ اللہ تعالیٰ کا غضب نازل نہ ہو۔ اب یہ راضی ہونا غصہ ہونا تغیرات ہیں اور اجسام کے خاصہ ہیں۔ جو کہ حادث ہیں، اور ذات باری تعالیٰ تو حوادث سے پاک ہے۔

جواب:

یہ بات جان لیں کہ رضا اور غضب وغیرہ اگر افعال میں سے لے لیں، تو ان کا تعلق تکوین سے ہے، اور یہ اس کے لئے مبداء ہوگی۔ اب اگر کوئی اچھا کام کرے تو رضا کا تعلق تکوین کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی گناہ کا کام کرے تو غضب کا تعلق اس کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ تو یہ سارے تعلقات حادث ہیں البتہ ان کا جو مبداء (تکوین) ہے وہ قدیم ہے۔

یہ بھی یاد رکھ لیں کہ صفات میں عام طور پر تین چیزیں ہوتی ہیں۔ مبداء، تعلق اور معلوم / مقدور وغیرہ۔ ان میں سے تغیر صرف تعلق اور معلوم / مقدور پر آتا ہے نہ کہ مبداء پر، بلکہ مبدأ قدیم ہے۔

سوال: 11

ابن بطوطہؒ نے "الرحلۃ" میں نزول باری تعالیٰ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا جو واقعہ ذکر کیا ہے، یہ کس حد تک درست ہے؟ نیز نزول باری تعالیٰ کے متعلق ابن تیمیہؒ کا صحیح نظریہ کیا ہے۔

جواب:

"**الرحلة** " میں ابن بطوطہؒ نے ابن تیمیہؒ سے متعلق جو واقعہ ذکر کیا ہے، اس بارے میں حضرت مولانا ابوالحسن علی ندویؒ لکھتے ہیں کہ یہ نسبت ابن تیمیہؒ کی طرف درست نہیں ہے، اس لئے کہ ابن بطوطہؒ جس سال دمشق گئے تھے، اسی سال ابن تیمیہؒ جیل میں تھے۔ تو کس طرح یہ قول ان کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے، اس لئے کہ بعینہ یہی واقعہ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرر الکامنۃ" میں بھی نقل کیا ہے، اور حافظ ایک متثبت شخصیت ہیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے اگر بالفرض مان لیا جائے کہ ابن تیمیہؒ جیل میں تھے، تو اس صورت میں جواب یہ ہے کہ ابن بطوطہؒ نے دمشق کی طرف دو دفعہ سفر کیا ہے، دوسری دفعہ جب گئے تو یقیناً ابن تیمیہؒ جیل میں تھے، تو عین ممکن ہے کہ ابن بطوطہؒ نے پہلی دفعہ کا ذکر کیا ہو۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ''مقالات الشیخ راغب الطباخ'' کا حاشیہ جو شیخ مجد مکی حفظہ اللہ کے قلم سے ہے۔ اُروقہ اُردن سے یہ کتاب چھپی ہے۔

اور حضرت مولانا سعید احمد پالنپوری دامت برکاتھم نے "علمی خطبات" میں یہ بات لکھی ہے۔ کہ اگر ابن تیمیہؒ جیل ہی میں تھے تب بھی ابن بطوطہؒ کی بات غلط نہیں ہے، ممکن ہے کہ انہوں نے جامع مسجد دمشق میں ان کے افکار کے حامل کسی شخص کو منبر سے اُترتے ہوئے دیکھا ہو اور اس نے اس طرح کہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب کوئی کسی مفکر کے افکار کو بیان کرے، تو یہ اس مفکر ہی کے افکار سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً: مودودی صاحب کے ہر حامل شخص کو مودودی کہا جاتا ہے۔ تو منبر سے اُترنے والے خود ابن تیمیہؒ نہیں تھے بلکہ ان کے افکار کے حامل کوئی اور شخص تھے جن کو ابن بطوطہؒ نے ابن تیمیہ سے موسوم کیا ہے۔ یعنی ''رجل تیمی الفکر''۔ اور آج کل کے سلفی حضرات اپنے آپ کو ''تیمی'' کہتے رہتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کے افکار کو جاننے کے لیے کم از کم ان کی کتاب ''تاسیس البدع الکلامیۃ فی الرد علی الجھمیۃ والقدریۃ'' (جو امام رازیؒ کی اُساس التقدیس پر رد ہے) کا مطالعہ کرنا چاہیے، وہاں ابن تیمیہؒ نے اپنے موقف کو ذرا کھل کر بیان کیا ہے۔ شیخ سعید فودہ نے اسی کے اوپر شاندار نقد لکھا ہے جو ''الکاشف عن عقائد ابن تیمیۃ'' سے موسوم ہے، جن کا مطالعہ فائدے سے خالی نہیں۔

نزول باری تعالیٰ کے متعلق ابن تیمیہؒ کا نظریہ:

ابن تیمیہؒ کی جمیع تصانیف اگر بنظر غائر مطالعہ کیا جائے، تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت، فوقیت حسی اور استوی بمعنی حقیقی عرفی ظاہری وغیرہ کے قائل تھے۔اسی طرح نزول حقیقی (انتقال) کے قائل تھے۔اور آج کل کے غیر مقلدین نے بھی یہی مذہب اپنایا ہوا ہے۔حالانکہ اہل سنت کے نزدیک نزول باری تعالیٰ میں یا تو تفویض ہے یا نزول بمعنی رحمت ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے یہ توجیہ بیان فرمائی ہے اور یا حدیث میں یُنزل (بضم الیا) ہے جیسا کہ نسائی وغیرہ میں ہے۔یعنی اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ نازل فرماتا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی نیابت میں مخلوق کی طرف اعلان کرتا ہے۔([170])

اور جن علماء نے یہ قول کیا ہے کہ ابن تیمیہؒ نزول حقیقی کے قائل ہیں لیکن مخلوق جیسا نہیں۔تو اس طرح کا قول یا تو لاعلمی پر مبنی ہو سکتا ہے، یا شاید ان حضرات نے ابن تیمیہؒ کی ایک دو کتابوں کا مطالعہ کیا ہو گا۔

بہر حال صفات کے باب میں ابن تیمیہؒ کا مذاق پہچاننا ذرا مشکل ہے۔جب تک ان کی جمیع تصانیف کو مطالعہ نہ کیا جائے۔

نوٹ : یہ آخری محاضرہ طلبہ کرام کی ایک مکمل نشست کا مجموعہ ہے ،وقت کی کمی وجہ سے جوابات میں اختصار سے کام لیا

گیا ہے انہی جوابات کو بنیاد بنا کر آگے آپ کے لیے اس عظیم علم میں مزید مطالعہ آسان ہو گا۔ ***وفقکم اللہ تعالیٰ.***

[170]) امام منذریؒ نے بھی اپنی کتاب "الترغیب والترھیب" میں اس طرح کی حدیث نقل کی ہے، جس سے مذکورہ روایت کی تائید ہوتی ہے۔ملاحظہ ہو: **يقول الله عز و جل في كل ليلة من شهر رمضان لمناد ينادي ثلاث مرات هل من سائل فأعطيه سؤاله هل من تائب فأتوب عليه-(الترغيب والترهيب: كتاب الصوم (2/ 61)**

از قلم

خاکپائے اسلاف

بندہ جواد علی شاہ حقانی

حالا مدرس "معہد الامام أبي حنیفۃؒ" دوبیان (صوابی)

آخر میں علمِ کلام سے متعلق چند مشہور کتابوں کے نام پیش کیے جاتے ہیں جن کا مطالعہ طلبہ کرام کے لیے مفید ہے۔

العقیدة الطحاویة۔ ابو جعفر الطحاوی	شرح العقیدة الطحاویة۔ عبد الغنی المیدانی	مقالات الاسلامیین۔ ابو الحسن الاشعری
اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع۔ ابو الحسن الاشعری	رسالة أهل الثغر۔ ابو الحسن الاشعری	التوحید۔ ابو منصور الماتریدی
تبصرة الادلة فی اصول الدین ۔ابو المعین النسفی	بحر الکلام فی علم التوحید۔ ابو المعین النسفی	التمهید فی اصول الدین /التمهید لقواعد التوحید ابو المعین النسفی
المغنی فی اصول الدین۔ نور الدین الصابونی	روضة المتکلمین فی اصول الدین۔ جمال الدین الغزنوی	اصول الدین۔ جمال الدین الغزنوی
اصول الدین۔ ابو الیسر البزدوی	العقائد النسفیة۔ نجم الدین عمر النسفی	شرح العقائد النسفیة۔ سعد الدین التفتازانی
شرح المقاصد۔ سعد الدین التفتازانی	غایة تهذیب الکلام فی تحریر المنطق والکلام۔ سعد الدین التفتازانی	المسایرة فی العقائد المنجیة فی الاخرة ۔الکمال ابن الهمام
المسامرة شرح المسایرة ۔کمال الدین بن ابی شریف	مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری ۔ابن فورک	تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الإمام ابی الحسن الاشعری۔ ابن عساکر
الاسماء والصفات۔ ابو بکر البیهقی	اصول الدین۔ عبد القاهر البغدادی	الفرق بین الفرق۔ عبد القاهر البغدادی
التنبیه والرد علی أهل الاهواء والبدع ۔ابو الحسین الملطی	الملل والنحل۔ الشهرستانی	الانصاف فیما یجب اعتقاده ولا یجوز الجهل به ۔ابو بکر الباقلانی
اعجاز القرآن۔ ابو بکر الباقلانی	تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل ۔ابو بکر الباقلانی	الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد۔ ابو المعالی الجوینی

لمع الادلۃ فی قواعد عقائد اھل السنۃ والجماعۃ۔ابو المعالی الجوینی	الشامل فی اصول الدین۔ابوالمعالی الجوینی	اساس التقدیس۔فخر الدین الرازی
المطالب العالیۃ۔فخر الدین الرازی	محصل افکار المتقدمین والمتاخرین۔فخر الدین الرازی	لوامع البینات شرح الاسماء الحسنی والصفات فخر الدین الرازی
لباب المحصل فی اصول الدین۔ابن خلدون	طوالع الانوار من مطالع الانظار۔ناصر الدین البیضاوی	ابکار الافکار فی اصول الدین ۔سیف الدین الآمدی
دفع شبہ التشبیہ باکف التنزیہ۔ابن الجوزی	المواقف فی علم الکلام۔عضد الدین الایجی	الرسالۃ القشیریۃ۔ابوالقاسم القشیری
الاقتصاد فی الاعتقاد۔ابو حامد الغزالی	المقصد الاسنی شرح الاسماء الحسنی ۔ابو حامد الغزالی	غایۃ المرام فی علم الکلام۔سیف الدین الآمدی
السیف الصقیل فی الرد علی ابن زفیل ۔ تقی الدین السبکی	اشارات المرام من عبارات الِامام ۔ کمال الدین البیاضی	العقیدۃ وعلم الکلام۔محمد زاہد الکوثری

أهل السنة والجماعة

معرفتهم، ووسطيتهم، ودورهم الممتاز عبر الأزمنة

بقلم فضيلة الشيخ محمد سجَّاد الحِجابي/ حفظه الله تعالى

خادم الحديث النبويِّ الشريف بدارالعلوم نرشك

بمدينة مردان، باكستان

أهل السنة والجماعة

معرفتهم، ووسطيتهم، ودورهم الممتاز عبر الأزمنة

بقلم فضيلة الشيخ محمد سجَّاد الحِجابي/ حفظه الله تعالى
خادم الحديث النبويِّ بدارالعلوم نرشك بمدينة مردان، باكستان

الحمد لله القديم بلا بداية، الباقي بلا نهاية، الغنيِّ عن كلِّ ما سواه، المُنزَّهِ عن الأمثال والأشباه، الواحدِ في الذات والصفات والأفعال، العالمِ بكل واجبٍ وجائزٍ ومُحالٍ، المريدِ لجميع الكائنات، القادرِ على جميع الممكنات، الذي حَجَب العقولَ عن إدراك ذاته، ودَلَّ على وجوده بِمَصنُوعاته وصفاته، وجَلَّ عن شُبَه التعطيل، وشوائب النَقْص وسِماته، وتعالىٰ عن المثيل والنظير﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١)، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين سيِّدنا محمدٍ المؤيَّدِ بالمعجزات الباهرات، وعلى آله الكرام، وأصحابه العِظام، والتابعين لهم بإحسانٍ على الدوام.

أما بعدُ: فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تزال طائفةٌ من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك». (صحيح مسلم، رقم: ١٧٠).

ورُوي عنه صلى الله عليه وسلم أيضًا: «يحمل هذا العلم من كل خلف عُدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين». (شرح مشكل الآثار، رقم: ٣٨٨٤).

ويصدق الحديثان تمامًا على الطائفة المنصورة أهل السنَّة والجماعة، وهم المراد بالسواد الأعظم في قوله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ أمَّتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم». (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٩٥٠).

وورد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنَّ الله لا يجمع أمّتي -أو قال-: أمَّةَ محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة، ويدُ الله مع الجماعة، ومن شَذَّ شَذَّ إلى النار».[1] وقد تكاثرتْ طرُقُ هذه الرواية حتى بلغتْ مَبْلغَ التواترعند المحقِّقين.

وفي الحديثين إرشاد الأمَّة إلى اتِّباع ما عليه أكثر أهل الإيمان متى وقع الاختلاف. ولا شكَّ أنَّ أكثر أهل الإيمان وجمهور أئمَّة الهداية هم الأشاعرة والماتريديَّة أتباع المذاهب الأربعة المتوارثة.

قال الإمام عبد القاهر البغداديُّ -رحمه الله : «فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنَّة والجماعة من فريقي الرأي والحديث...، وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليلٌ ولا تفسيقٌ، وهم الفرقة الناجية...، ودخل في هذه الجملة جمهورُ الأمَّة وسوادُها الأعظم من أصحاب مالك والشافعيِّ وأبي حنيفة والأوزاعيِّ والثوريِّ وأهل الظواهر».(الفرق بين الفرق، ص١٩).

وقال الإمام الحجَّة المتكلِّم الفقيه الأصوليُّ تقيُّ الدين السُبْكيُّ -رحمه الله-: «المتكلِّمون طلبوه -أي العلمَ الإلهيَّ- بالعقل والنقل معًا، وافترقوا ثلاث فِرَق، إحداهما: غلب عليها جانب العقل، وهم المعتزلة. والثانية: غلب عليها جانب النقل، وهم الحَشَويَّةُ. والثالثة: ما غلب عليها أحدهما، بل بقي الأمران مَرْعِيَّيْن عندهم على حدٍّ سواء، وهم الأشعريَّة...، والفرقة الأشعريَّة هم المتوسِّطون في ذلك، وهم الغالبون من الشافعيَّة والمالكيَّة والحنفيَّة وفضلاء الحنابلة وسائرالناس».(السيف الصقيل للإمام السبكي، ص٧٠).

وقال الإمام تقيُّ الدين عبدُ الباقي البعلي الحنبليُّ -رحمه الله-: «طوآئف أهل السنَّة ثلاثة: أشاعرة وحنابلة وماتريديَّة».(العين والأثر في عقائد أهل الأثر، ص٥٣).

---

(١) أبلغ طرقَه إلى التواترعديدٌ من المحدِّثين، منهم: شيخ شيوخنا العلَّامة عبد الله الصديق الغُمار ي-رحمه الله- في كتابيه: «الابتهاج في تخريج أحاديث المنهاج» و«تخريج أحاديث اللمع».

وقال الإمام السَفارِيني الحنبليُّ -رحمه الله-: «أهل السنَّة والجماعة ثلاثُ فِرَق: الأَثَرِيَّة، وإمامُهم أحمد بن حنبل -رضي الله عنه- والأشعريَّة، وإمامُهم أبو الحسن الأشعريُّ -رحمه الله- والماتريديَّة، وإمامُهم أبو منصور الماتريديُّ».(لوامع الأنوارالبهيَّة ١/ ٧٣). وفي هذا الباب نُقول كثيرةٌ ضربنا عنها الصفحَ خشيةَ الإطالة.

وقد يَلْحَظ المُطَّلِع على كلام الأئمَّة أنَّهم يُعبِّرون عن أهل السنَّة حينًا بأنَّهم الأشاعرة، وحينًا بأنَّهم الأشاعرة والماتريديَّة، وحينًا بأنَّهم أهل الحديث والأشاعرة والماتريديّة، وحينًا آخر بأنَّهم الصوفيَّة وأهل الأثر والأشاعرة. وهذا في الواقع تنوُّعُ عبارةٍ لا أكثر كما قال الشاعر:

عباراتنا شتَّى وحسنُك واحد

لأنَّ الاختلاف بين هذه المدارس السُنِّيَّة اختلافُ طرائق لاحقائق، وفروعٍ لاأصولٍ. وبعبارةٍ أخرى: أنَّ مذهبَ أهل السنَّة والجماعة يشتمل على مدارسَ فَرْعِيَّة تتَّفقُ فيما بينها في المنهج العامِّ والقواعد الكليَّة الأَصِيلة، ثم تختلف في بعض المناهج التفصيليَّة، أوفي ترجيح قولٍ على آخرَ في المسائل الاجتهاديَّة الظنِّيَّة،مما يرجع إلى اختلافٍ لفظيٍّ تارةً، وإلى اختلافٍ حقيقيٍّ أخرى، إلا أنَّه لايبني عليه تضليلٌ ولاتبديعٌ.

فترات زمنيَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة:

وهذا الاختلاف- في داخل أهل السنة- يرجع إلى مراحلَ مختلفةٍ في أزمنةٍ متفرِّقةٍ حيث مَرَّتْ على مذهب أهل السنة، وخاصَّةً على الأشاعرة والماتريديَّة- مراحلُ زمنيَّةٌ متعدِّدةٌ تفاوتُ العلاقة بينهما تبعًا لأسباب مختلفةٍ، ويمكن تلخيصها فيما يأتي من السطور، وهذا التقسيم الزمنيُّ استقرائيٌّ أغلبيٌّ ليس عقليًّا مُحَتَّماً.

١- مرحلة التكوين:

وهذه المرحلة لكل واحدٍ منهما على حدةٍ من غير تعرُّض أحدهما لآخر إيجابًا أو سلبًا،

وقد يرجع ذلك إلى عدم معرفة أحدهما بالآخر أصلًا. وكانت هذه المرحلة في القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس(٣٠٠...٤٥٠ للهجرة) تقريبًا.

٢- مرحلة التباين:

وفي هذه المرحلة ظهر نقلُ الماتريديَّة لمذهب الأشعريَّة في كتبهم بوصفه مذهبًا مخالفًا تصريحًا أوتلميحًا، مع نقده أو تعقُّبه في مواضعَ، بل قد يُورَد أحيانًا في مقابلة ذكر أهل السنة والجماعة، وكأنَّه ليس من مدارس أهل السنة!! كما قد يُرى أحيانًا في كتاب «أصول الدين» للإمام أبي اليسر البزدويِّ (ت:٤٩٣)، وكُتُبِ الإمام الجليل أبي المعين النَّسَفِيِّ -رحمه الله- (ت:٥٠٨) الثلاثةِ من «تبصرةالأدلّة، والتمهيد في قواعدالتوحيد، وبحر الكلام»، وكُتُبِ الإمام المبجَّل نور الدين الصابونيِّ -رحمه الله- (ت:٥٨٠) الثلاثةِ من «الكفاية من الهداية، والبداية في أصول الدين، والمنتقى من عصمةالأنبياء» وغيرهم من أئمَّة الماتريديَّةالذين صنَّفوا في تلك البُرْهة من الزمن.

أسباب الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة:

ولذلك أسبابٌ كثيرة: من بُعْد الدِّيار، وقِلَّة ما يصل من الكتب، وكثرة الافتراءات على السادات الأشعريَّة في تلك الحِقْبة من أطراف شديدة العِداء لهم إلى غير ذلك مما يستحق دراسة تاريخيَّةًمستقلَّةً.[١]

ولكن لم يَلْبَثْ هذا الأمر أن تلاشى، وتجاوزه الفريقان سريعًا، كما سيأتي في المرحلة التالية. وكانت هذه المرحلة في النصف الثاني من القرن الخامس، وفي القرن السادس (٤٥٠...٦٠٠) تقريبًا.

٣- مرحلة التفاهم:

وفيها تَوافَق الفريقان على أنَّ كلًّا منهما مكوَّنٌ من مكوَّنات مذهب أهل السنة

---

(١) وقد ظهر في العصر القريب كتاب «الفكر الكلاميُّ الماتريديُّ في القرن السادس الهجريِّ» للشيخ عابد أحمد الكردي، طبع من دار الرياحين، ولازال المجالُ واسعًا بعدُ.

والجماعة، فصار أحدهما ينقل مذهب الآخر بوصفه رأيًا من آراء مذهب أهل السنَّة، وقد يُتبع بالنقد والتعقُّب العلميِّ من غير تشديدٍ ولا تشنيعٍ، كما يُرى في كتب الإمام العلَّامة أبي البركات النَّسَفيِّ -رحمه الله- (ت:٧١٠) من «عمدة العقائد» وشرحه «الاعتماد في الاعتقاد»، وكانت هذه المرحلة في القرن السابع (٦٠٠...٧٠٠ للهجرة).

٤- مرحلة المَزْج:

وفيها ازداد التوافُق بل التداخُل في المذهبين، وكثُر اختيار بعض أتباع أحدهما لبعض آراء المذهب الآخر، أو شرحه لكتابٍ من كُتُبه، أو دِفاعِه عنه، حتى كاد يفقِد كلُّ واحدٍ منهما طابقَه الخاصَّ به المميِّزَ له عن الآخر، وامتدَّتْ هذه المرحلةُ من القرن الثامن إلى العاشر (٧٠٠...١٠٠٠ للهجرة)، أو بالعموم من القرن الثامن إلى يومنا تعميمًا (٧٠٠...اليوم).

وفيها نظم الإمام التاج السُّبكيُّ (ت:٧٧٧هـ) منظومةً نُونِيَّةً في المسائل التي اختلف فيها المذهبان، مبيِّنًا أنَّها غير مؤثِّرة في كونهما جميعًا من أهل السنة والجماعة، وصنَّف التاج السُّبكيُّ نفُسه -وهو أشعريُّ المذهب- كتابَه «السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور» شَرَح فيه عقيدة منسوبةً من حيث تصنيفُها إلى الإمام الماتُريديِّ. وشَرَح المحقِّق الثاني الإمامُ التَّفْتَازَانيُّ (ت ٧٩٢) -وله اختياراتٌ من المذهبين، وإن كان أقرب إلى الأشعريَّة -متنَ العقائد النسفيَّة للإمام أبي حفص النسفيَّ(ت٧٣٧)، وهو متنٌ مشهور في مذهب الماتريديَّة. وشَرَح العِزُّ بن جُماعة (ت:٨١٩ هـ) في درج المعالي -وهو أشعريّ- منظومةَ «بدء الأمالي» في عقائد الماتُريديَّة، إلى غير ذلك مما يطول تتبُّعُه، وليس هذا محلُّه.

٥- مرحلة إيضاح المسائل الاختلافيَّة:

وهذه المرحلة ليست مستقلَّة، بل هي مندرجةٌ ضمنَ المرحلة التي قبلها، حيث كاد المذهبان يفقِد كلُّ واحدٍ منهما طابعَه الخاصَّ -كما سلف- فاحتِيج إلى بيان مسائل

الاختلاف الواقعة بينهما. وكان ذلك في القرن العاشر والحادي عشر(٩٠٠...١١٠٠ للهجرة) تقريبًا.

عددُ المسائل الخلافيَّة بين الأشاعرة والماتريديَّة والكتب المؤلَّفة فيها:

وقد صنَّف العلماءُ لإيضاح مسائل الخلاف بحوثاً مُفْرَدةً، منهم: الشيخ العلَّامة المفسِّر عبد الرحيم شيخ زَادَه (ت٩٤٤هـ)، وله «نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع الاختلاف فيها بين الماتريديَّة والأشعريَّة في العقائد»، بحث فيه عن أربعين مسألةً خلافيَّةً -تقريبًا- بينهما، وكذا الشيخ العلَّامة أبو عَذَبَة (ت:١١٧٦هـ)، وله كتاب «الروضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريديَّة»، والعلَّامة شيخ الإسلام ابن كمال باشا، وله: «مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديَّة»، بحث فيه عن اثنتي عشرة مسألة، وشَرَحَه العلَّامةُ المحقِّق الشيخ سعيد فُودة حفظه الله تعالى.[1]

ولكنَّ القول المحقَّق هو ما قال العلَّامة كمال الدين أحمد البياضيُّ -رحمه الله- (من علماء القرن الحادي عشر)، وأيَّده الإمامُ الكوثريُّ أيضًا-: إنَّ الاختلاف بينهما في خمسين مسألة. حيث ذكره البياضيُّ في «إشارات المرام» من ٥٣ إلى ٥٦ صفحة قائلًا في الأخير: «فهذه خمسون مسألةً خلافيَّةً في التفاريع الكلاميَّة، ذهب إليها جُمهور الحنفيَّة الماتريديَّة، وخالفهم فيها جمهورُ الأشاعرة».(انظر: إشارات المرام، ص٥٣، ط: زمزم). وبالجملة،أنَّه متى أطلقت كلمة «أهل السنَّة» يكون المراد بها هم الأشاعرة والماتريديَّة.

تفنيد شبهةٍ:

نعم، قد يُقال: وأين هم أهل السنَّة قبل أبي الحسن الأشعريِّ وأبي منصور الماتريديِّ إمامي أهل السنة والجماعة قاطبةً؟ فالجواب أنَّ المقصود من الأشعريَّة والماتريديَّة أنَّهما

---

(١) انظر: مقدمة الشيخ العلامة الدكتورحمزه بكري لكتاب «عقود العقائد في فنون الفوائد» للعلامة الكبير ابن أبي بكر البخاريِّ المعروف بإمام زاده (ت٥٧٣هـ) المنشور من دار الفتح، الأردن.

منهجٌ في الدفاع والحِفاظ على عقائد السلف، ونفي ما دَاخَلها من زَيْغٍ وبِدَعٍ، وهذا غير متصوَّر بوجود حضرة النبيِّ صلى الله عليه وسلَّم، كما لا يخفى، وكذلك فهو نادرٌ جدًّا في عصر أصحابه، وهم متكاثرون ومتناصرون، وإنما هو متصوَّر مع يسير غلبة أهل السنَّة لعوارض سياسيَّةٍ أو مصلحيَّةٍ دنيويَّةٍ أو غيبوبةٍ، وبُعْدٍ عن نهج السواد وغلبة أهل الباطل.وكان هذا جليًّا بعد القرون الثلاثة الفاضلة، وهو لا يعني أبدًا عدمَ ظهور بِدَع وضلالاتٍ فيها، بل إنَّ رؤوس المبتدعين لأكبر الفِرَق الإسلاميَّة المنحرفة قد وقعت ضمن هذه القرون، ولكنَّها لما فَشَتْ كلمتُها دَعَتِ الحاجةُ للردِّ عليها بلغتها.

الفرق بين المتابعة والموافقة:

وهنا يجب التمييز بين المتابعة والموافقة، فالأشاعرة والماتريديَّة بعد أبي الحسن الأشعريِّ وأبي منصور الماتريديِّ إلى اليوم متابعون لهما ومناضلون عن طريقهما، وقبل هذين الإمامين الجليلين موافقون لهما، ففرقٌ بين الموافقة والمتابعة.[1]

قال الإمام ابن السُّبكيُّ: «قال الشيخ الإمام -يعني والدَه تقيَّ الدين- مما يحكيه لنا: «ولقد وقفتُ لبعض المعتزلة على كتابٍ سمَّاه «طبقات المعتزلة» وافتتح بذكر عبد الله بن منصور -رضي الله عنه- ظنًّا منه أنَّه -برأه الله- منهم على عقيدتهم». قال: وهذا نهاية في التعصُّب؛ فإنَّما يُنسب إلى المرء من مشى على مِنواله.

قلتُ أنا للشيخ الإمام: ولو تمَّ هذا لهم ... لكان للأشاعرة أن يعدُّوا أبا بكرٍ وعمرَ -رضي الله عنهما- في جُملتهم؛ لأنَّهم عن عقيدتهما وعقيدة غيرهما من الصحابة فيما يدَّعون يناضلون، وإيَّاها ينصرون، وعلى حِماها يحمون. فتبسَّم، وقال: «أتباع المرء من دان بمذهبه»، وقال بقوله على سبيل المتابعة والاقتفاء الذي هو أخصُّ من الموافقة، فبين المتابعة والموافقة بونٌ عظيم. (طبقات الشافعيَّة الكبرى ٣/ ٣٦٠).

(١) انظر مقال: «المذاهب الأربعة هم أهل السنَّة والجماعة» للشيخ أنس الشرفاويِّ، المنشور ضمن «مؤتمر الشيشان» عام ١٤٣٧ للهجرة. الناشر: دار النور المبين، الأردن.

بل يمكن أن نقول: إنَّ مَن بعد أبي الحسن وأبي منصور من المذاهب الأربعة موافقون لهما أيضًا؛ إذ لا تقليد في الأصول، وإنَّما هم متَّبعون لهما في منهج دفاعهما عن أهل السنَّة، ولذلك قال الإمام الحافظ ابن عساكر: «ولسنا ننتسب بمذهبنا في التوحيد إليه -يعني الأشعريَّ- على معنى أنَّا نقلِّده فيه، ونعتمد عليه، ولكنَّا نوافقه على ما صار إليه من التوحيد لقيام الأدلَّة على صحَّته، لا لمجرَّد التقليد، وإنَّما ينتسب منَّا مَن انتسب إلى مذهبه؛ ليتميَّز عن المبتدعة الذين لا يقولون به؛ من أصناف المعتزلة والجهميَّة المعطَّلة والمجسَّمة والكرَّاميَّة والمشبِّهة السالميَّة وغيرهم من سائر الطوائف المبتدعة، وأصحاب المقالات الفاسدة المخترعة؛ لأنَّ الأشعريَّ هو الذي انتدب للردِّ عليهم حتى قمعهم، وأظهر لمن لم يعرف البِدَع بِدَعَهم، ولسنا نرى الأئمَّة الأربعة في أصول الدين مختلفين، بل نراهم في القول بتوحيد الله، وتنزيهه في ذاته مؤتلفين، وعلى نفي التشبيه عن القديم -سبحانه وتعالى- مجتمعين، والأشعريّ -رحمه الله - في الأصول على منهاجهم أجمعين، فما على من انتسب إليه على هذا الوجه جُناحٌ، ولايُرجى لمن تبرَّأ من عقيدته الصحيحة فلاحٌ، فإن عدَدتَّهم القولَ بالتنزيه وترك التشبيه أشعريَّة...، فالموحِّدون بأسرهم أشعريَّة. (انظر:تبيين كذب المفتري، ص٣٦٢).

يقول سجَّاد -عفا الله عنه-: وما نثر الإمامُ ابن عساكر من الدُّرَر والغُرَر في حقِّ الأشعريَّة، هو عين الكلام في الماتريديَّة؛ إذ كلاهما على نهجٍ مستقيمٍ وطريقٍ سالمٍ غيرسقيمٍ.

وبهذا التفصيل من الكبار انقشع الغبارُ من الشُبَه الكثيرة الواهية التي تُورَد من جانب أهل البدعة الأشرار!!.

تمثيل الشرع والعقل بالمحسوس:

والحق، أنَّ أهل السنَّة قدأعطَوُا الحقَّ حقَّه، والقوسَ بارئَه، فأعملوا الشرع، ولم يهملوا العقل حظَّه، فاستعملوه أيضًا، واعتمدوا في عقيدتهم على الكتاب والسنَّة، وفهموا ما فيها بما يقتضيه قواعد العقل السليم، وقالوا: الشريعة كالشمس، والعقل كالعين، ولايتمُّ

الإبصار إلا بهما، فكما لا تغني الشمسُ عن العين، ولا العين عن الشمس، كذلك لا يُعرف الحقُّ بالعقل دون الشرع، ولا بنصوص الشرع ظاهرًا دون استعمال العقل السليم، فإنَّ الله خَاطَب بكتابه العقلاءَ، وقد أوضح منهجَهم، واشتهر بالدفاع عن وجهة نظرهم الأشعريُّ والماتريديُّ -رحمهما الله تعالى-.

وفي هذا الصدد يقول حجَّة الإسلام الإمام الغزاليُّ -رحمه الله تعالى- (ت٥٠٥هـ) في كتابه النافع النفيس «الاقتصاد في الاعتقاد»: «فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمسُ المنتشرالضياء، فأخلِقْ بأن يكون طالب الاهتداء، المستضفي بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرِض عن العقل اكتفاء بنور القرآن، مثاله: المتعرِّض لنور الشمس مغمِضًا للأجفان، فلا فرق بينه وبين العُميان؛ فالعقل مع الشرع نورٌ على نورٍ، والملاحِظ بالعين العوراء لأحدهما على الخصوص متدلٍّ بحَبْل غرورٍ.[(١)]

وقد خدم متكلِّموا أهل السنة الدينَ الحقَّ على أحسن طريقٍ؛ وذلك بالمناظرة مع أهل البدعة تارةً، وتصنيف الكتب أخرى، وقد اشتهر منذ القِدَم كثيرٌ من الكتب والرسائل المباركة والمتون القيِّمة.

وكتبه:

الفقير في فنون الفضلاء، والحقير في عيون النبلاء:

محمَّد سجَّاد الحجابي

خادم الحديث النبويِّ الشريف بدارالعلوم نرشك بمدينة مردان، باكستان

تحريرًا في سَلْخ رجب المرجب١٤٤٢للهجرة

---

(١) انظر: الاقتصاد للإمام الغزاليِّ (ص٩٦-٩٧) بتحقيق العلَّامة أنس الشرفاوي. وبيَّن تلازم العقل والشرع الإمام الغزاليُّ نفسه بأمثلة ماتعة في «معارج القدس»، والإمام الشاه ولي الله في «حجة الله البالغة»، والإمام أشرف علي التهانوي في كتبه العديدة، منها: «الإسلام والعقلانيّة» و«الانتباهات المفيدة عن الاشتباهات الجديدة».

ہر قسم اسلامی، درسی و غیر درسی کتابیں
سکین اور پرنٹ کی جاتی ہیں
ڈیجیٹل فوٹوسٹیٹ
الرشید
مین بس سٹاپ اسماعیلہ (صوابی)
0315-8349720
0301-8349720